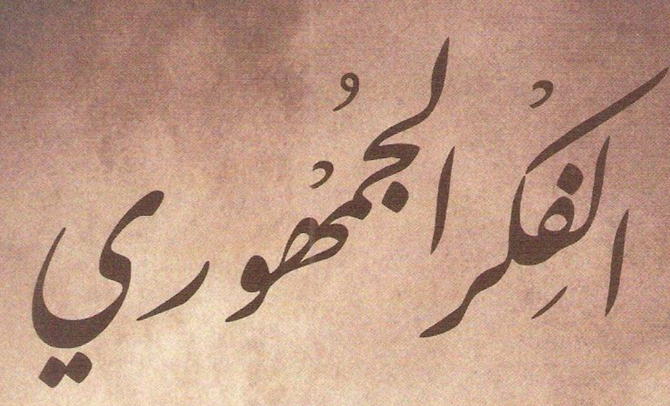


ماوريتسيو فيرولي

ترجمة: ناصر إسماعيل

نبذة عن المؤلف:

ماورِيتسيو فيرولي إيطالي من مواليد 1952. أستاذ النظريات السياسية في جامعة برنستون. له العديد من المؤلفات المنشورة باللغتين الإنجليزية والإيطالية منها: «من السياسات إلى منطق الدولة». من منشورات جامعة كمبريدج، و«محبة الأوطان بين الوطنية والقومية» من منشورات أكسفورد.





الفكر الجمهوري

ماورِيتسيو فيرولي

ترجمة: ناصر إسماعيل

مراجعة: د. عزالدين عناية

الطبعة الأولى 1432هـ 2011م
حقوق الطبع محفوظة

الفكر الجمهوري
ماوريتسيو فيرولي
JF1051 .V5712 2011
Viroli, Maurizio

الفكر الجمهوري / تأليف ماوريتسيو فيرولي : ترجمة ناصر إسماعيل.- أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، «كلمة»، 2011.

ص 128 : 14×21 سم.

ترجمة كتاب : Republicanism

تدمك: 7-796-01-9948-978

1- الجمهورية- تاريخ. 2- التمثيل الجمهوري. أ- إسماعيل، ناصر.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإيطالي:

Maurizio Viroli

Repubblicanesimo. Una nuova utopia della libertà

Published by arrangement with Marco Vigevani Agenzia Letteraria



www.kalima.ae

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ فاكس: 462 6314 2 971+



www.ipocan.it

Via Alberto Caroncini. 19 - 00197 Roma (Italia) - Tel +39-06-8084106 + 39-06-8080710
Fax +39-06-8079395 - e-mail: ipocan@ipocan.it

الفكر الجمهوري

المحتويات



مقدمة

ملامح تراثية عامة

لن يكون بوسع من يتصدى لكتابة التاريخ الفكري لنهاية هذا القرن من الزمان إلا أن يلحظ الاهتمام المتجدد الذي يبديه الباحثون بالمدرسة الجمهورية، أو بمعنى آخر، ذاك التقليد العريق والمتشعب من الفكر السياسي الذي يتناول الفكر الجمهوري، ونقصد بالجمهورية هنا الجماعة السياسية لمواطنين ذوي سيادة والقائمة على القانون وعلى المصلحة العامة.

وثمة مثلان، أحدهما قديم والآخر حديث، يوضحان معنى المفهوم الذي يمثل لب الفكر السياسي الجمهوري، فقد كتب شيشرون: «إن الجمهورية تعني الشيء التابع للجمهور، فالجمهورية إذن معادِلة للجماهير»، ثم يضيف أن «ليس كل تجمع بشري يمكن اعتباره شعباً، ولكن الشعب هو تجمع لأناس متفقين في ما بينهم على احترام العدل والمصلحة العامة»[1]؛ وقد قام روسو بتحديد السمة المميزة للجمهورية في سيادة حكم القانون والمصلحة العامة مؤكداً أن الجمهورية هي: «أي دولة قائمة على القانون بغض النظر عن شكل إدارتها، بحيث تحكمها المصلحة العامة، والشيء

(1) *De republica*, I.25.

يتناقض في هذا السياق مبدأ الجمهورية «*De republica*» مع الشيء الخاص «*res privata*»، كما يمكن قراءته في كتاب شيشرون (*De republica*, III.32)، والذي كتب عنه قائلاً: «إن المدينة التي تخضع لحكم طاغية أو لحكم طوائف معينة لا يمكن تسميتها جمهورية» وفي هذا الصدد راجع:

G. Poma, *Res publica*, in «Filosofia Politica», XII (1998), n. 1, pp. 10-11.

العام فيها هو شيء حقيقي ملموس»[2].

ويقوم الأصل الثاني الأساسي للفكر الجمهوري على فكرة أن الحرية الحقيقية ليست أن نكون تابعين للإرادة الاعتباطية لشخص واحد أو لهواه أو حتى لمجموعة من الرجال، فالحرية بحاجة إلى المساواة في الحقوق المدنية والسياسية، علاوة على الاحترام الكامل لحكم القانون. وقد أوضح شيشرون هذا بقوله: إن الحرية الحقيقية «تعيش فقط في الجمهورية التي يقبض الشعب فيها على زمام السلطة»، وينتج عن هذا «مساواة مطلقة في الحقوق»؛ لأن «الحرية [...] ليست هي وجود سيد حاكم عادل، بل عدم وجود أي سيد على الإطلاق»[3].

ويؤكد روسو هذا المفهوم نفسه قائلاً: «إن الشعب الحر يمتثل ولا يخدم، له رؤساء لا أسياد، يمتثل للقوانين فقط؛ وعلى أساس تلك القوانين لا يصير أبداً خادماً لأحد»[4].

تتعارض الجمهورية، في المقام الأول، مع السلطة التي لا كابح ولا نظام لها ومع كل من يمارسها بتلك الطريقة، وتتعارض أيضاً مع السلطوية التي تتمثل في هيمنة شخص واحد أو مجموعة أو أكثر تبغي فرض مصلحتها فوق المصلحة العامة. وفي المقام الثاني، كانت الآمال قد انعقدت على الفكر الجمهوري وتم الدفاع عنه باعتباره نقيضاً للملَكية لسبب واضح، ألاَ وهو أن السيد الرحيم يمكن أن يصبح شريراً، وكذلك الملك العادل أيضاً يمكن أن يغدو ظالما، أي أن

(2) *Contrat social*, in *Oeuvres complètes*, by B. Gagnebin & M. Raymond, Gallimard, Paris 1964, vol. III, pp. 379-380.

(3) *De republica*, II.23.

(4) J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *Oeuvres complètes*, vol. III, cit., p. 842.

الحرية تحت جناح الملك خاضعة هي بدورها، إلى الإرادة الاعتباطية لرجل واحد. وحتى في إطار الملكية الدستورية، وعلى الرغم من خضوع الملك لسلطة البرلمان، لكنه يتمتع في الوقت ذاته، وبسبب مولده فقط بمزايا وسلطات لا يتمتع بها المواطنون الآخرون، ما يخرق المبدأ الأساسي الخاص بالمساواة الجمهورية.

وقد تميزت المدرسة الجمهورية، طوال تاريخها، عن المدارس الأخرى للفكر السياسي، ليس فقط بالقيمة الكبيرة التي تكرسها لفكرتيْ الجمهورية والحرية، بل تميزت أيضاً بإصرارها الشديد على أن كلتا القيمتين السابقتين تحتاج إلى وجودها لخاصية أخرى، ألا وهي «الفضيلة المدنية» للمواطنين.

وقد ردد المفكرون السياسيون الجمهوريون مرات لا حصر لها، أن الجمهورية يجب أن تأخذ حذرها من المعتدين الخارجيين، الذين يريدون نزع استقلالها، ومن أولئك المتغطرسين الذين يبغون التحكم في القوانين وفرض إرادتهم وجعل المواطنين الآخرين خدماً لهم. ويكمن الخطر الأكبر الذي يهدد الحرية العامة في الفساد السياسي الذي يجعل من المواطنين غير قادرين على التحلي بالحكمة التي تمكّنهم من الحكم بدقة على الأفراد وعلى الأشياء، ويجعلهم لا يستطيعون التمييز بين الفضيلة والرذيلة، وينزع منهم القوة الأخلاقية اللازمة لمقاومة الاضطهاد ولمحاربة الظلم، ويدفعهم للخنوع والتملق[5].

ليست النظم الدستورية، ولا حتى أفضل القوانين، كافية وحدها للدفاع عن الجمهورية من الاعتداء الخارجي ومن السلطوية ومن الفساد، إن لم يكن مواطنوها يتمتعون بتلك الحكمة الخاصة التي يستطيعون، من خلالها، أن

(5) N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, in *Opere*, by A. Montevecchi, Utet, Torino 1986, vol. II, VII.28.

يدركوا أن مصالحهم الشخصية لا تنفصل عن المصلحة العامة؛ وبتلك الروح الكريمة وبالطموح الصحيح اللذَين يدفعان المواطنين دفعاً للمشاركة في الحياة العامة، علاوة على تمتعهم بالقوة الداخلية التي تمنحهم الإصرار على مقاومة المعتدين والمتغطرسين الراغبين في قمع الآخرين. ولا تمثل تلك الحكمة الخاصة، والطموح الصحيح، والروح الكريمة، سوى مظاهر متعددة لتلك الفضيلة التي اعتاد المفكرون السياسيون على أن يطلقوا عليها «الفضيلة المدنية»؛ لأنها بمثابة فضيلة لا غنى عنها لمن يبغي أن يحيا مواطناً.

ويُعتبر «الإحسان العلماني» لب الفكر الجمهوري، وهو شعور بالتعاطف يجعلنا نشعر بالاضطهاد والعنف والظلم والتمييز الذي يتعرض له الآخرون وكأنه موجه إلينا وكأننا نحن ضحاياه. وبما أن السياسة الجمهورية وليدة ذلك «الإحسان العلماني»، فهي لا ترمي إلى جعل الناس سعداء، بل تبغي التخفيف من معاناتهم؛ وليست تلك السياسة أموراً معقدة مقصورة فقط على النبهاء الذين يدركون الغاية من التاريخ أو مصير الأمة، ولا على الغوغائيين أو الأنبياء، بل هي سياسة تضع في قلب اهتمامها المواطنين البسطاء الذين يحبون الحرية وخدمة المصلحة العامة لكي لا ينتهي بهم الأمر إلى خدمة الأقوياء.

وسيظن قراء كثيرون أن الأفكار الجمهورية تنتمي إلى زمن آخر غير زمننا، وأنها بلا فائدة مقارنة بالسياسة التلفزيونية والاستعراضية الكونية التي نعيشها اليوم، ولكني- على عكس هذا- أحسبها صحيحة ومفيدة وضرورية ليومنا هذا، أكثر من ذي قبل لأسباب ثلاثة، أولاً: إن السياسة تتغير في الشكل دون المضمون، لأن من يقومون عليها هم بشر أيضاً لهم «الشعور نفسه بالتعاطف»[6]، ثانياً: إن أسماء الأشياء وهيئتها يتغيران، كما كان يقول

(6) N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, by C. Vivanti,

غوكارديني، ولكن هذا لا يعني أن «الحصفاء لا يستطيعون التعرف إليها»[7]، ويثبت ما يحدث الآن في إيطاليا أن تلك الفضيلة المدنية لا تزال ضرورية في جمهوريتنا الحالية كما كانت للجمهوريات الفائتة في الماضي، ثالثاً: إننا، ونتيجة لضعف الوعي المدني المزمن في بلدنا، قد قبلنا في هدوء شديد وما زلنا نقبل المحسوبية وسياسة تبادل المنافع، ناهيك عن منظومة الفساد السياسي التي فرضت هيمنتها لعقود وعن دولة المجرمين التي حلت محل دولة القانون في مناطق عدة في إيطاليا. وأخيراً ها نحن نرى أمام أعين الجميع الديموقراطيات المعاصرة وقد صارت مهمومة بقدر أدنى بكثير بِحَثّ المواطنين وبمساندتهم في المشاركة بشكل فعال في الحياة العامة أو في الانخراط في هيئات المجتمع المدني مثل (النقابات العمالية، والجمعيات المهنية والثقافية والترفيهية والرياضية ذات التوجه الاجتماعي). ولكن، من دون وجود أحزاب سياسية أو مجتمع مدني ثري بتوجهاته المتعددة والمتباينة لن يكون ممكناً أن تخرج للوجود نخبة قادرة على نقل ثقافة الديموقراطية إلى الأجيال القادمة. إن ديموقراطياتنا الدستورية المعاصرة في حاجة ماسة، تماماً مثل ديموقراطيات الماضي، إلى الفضيلة المدنية التي يتحدث عنها الكتاب السياسيون الجمهوريون. وقد كتبت كتابي هذا لأدعم فكرة أن مبادئ الفكر الجمهوري، ولاسيما ما يتعلق منها بالتناول الجمهوري للحرية السياسية وللفضيلة المدنية، يمكن أن تصير قاعدة انطلاق لـ«يوتوبيا» سياسية جديدة قادرة على بث اليقظة في مشاعر المواطنين الأحرار التي لم تستطع القيم السياسية التي هيمنت على نهاية القرن العشرين (أعني بهذا الليبرالية والوحدوية بمختلف توجهاتهما) إبقاءها على

Einaudi, Torino 1983, vol. I, III.43.

(7) Francesco Guicciardini, letter to Machiavelli, 8 may 1521, in N. Machiavelli, *Opere*, by F. Gaeta, Utet, Torino 1984, vol. III, p. 524.

قيد الحياة أو حتى بعث الحياة فيها من جديد.

سأقوم في الصفحات التالية بتتبع المسارات الأساسية في تاريخ المدرسة الجمهورية، وسأتناول بالشرح معنى الحرية السياسية فيها، وسأبرز اختلافها وأفضليتها عن تلك الحرية من المنظورين الليبرالي والديموقراطي، وسأناقش في ما بعد التفسير الجمهوري للفضيلة المدنية؛ لأثبت أن تلك الفضيلة ليست مقصورة على الأبطال والقديسين، ولكنها فضيلة متاحة وجذابة للرجال وللنساء في زمننا هذا، وسأناقش في الفصول الأخيرة كيف أن الجمهورية الحقيقية لا غنى لها عن «الوطنية الجمهورية» التي تمثل الشعور الوحيد القادر على جعل أفراد تربوا في ظروف ثقافية ودينية وعرقية مختلفة يعملون معاً ونصب أعينهم المصلحة العامة. وستتركز ملاحظاتي الأخيرة على الحالة الأوروبية، وسأشير كيف أن الأمل في أن تكون قارة أوروبا «مِلكاً لمواطنيها» سيظل حبراً على ورق لا غير، إن لم تستطع المؤسسات الأوروبية تفعيل سياسات اجتماعية وسياسية خاصة بالمجتمع المدني، وسياسة خارجية موحدة تستلهم توجهاتها من المبادئ الجمهورية. فقد ساعد الفكر الجمهوري في القرنين السابع عشر والثامن عشر على نشأة وتدعيم الدول الليبرالية والديموقراطية؛ وفي القرن الحالي يمكن أن يساعد على مولد الولايات الأوروبية المتحدة التي تمنى المفكرون الجمهوريون إقامتها منذ القرن التاسع عشر.

أدرك أنني عندما أتناول بالدراسة والبحث الفكر الجمهوري، فإنني أتناول تقليداً عريقاً في الفكر السياسي، لَبِث في تطوره قروناً عدة داخل أطر سياسية وثقافية متباينة، ولكنه- لحسن الحظ- لم يتحول أبداً إلى منهج فكري منتظم، ولحسن الحظ أيضاً لم يعرف هذا التقليد مُمثلاً فكرياً أوحد معروفاً له. فالفكر الجمهوري يمثل تقليداً في الفكر السياسي، بمعنى أن منظري الفكر السياسي

الجمهوري كثيراً ما دأبوا على إجراء بحوثهم، متناولين أعمال وأفكار كتاب سياسيين ينتمون إلى عهود منصرمة. فعلى سبيل المثال، قام ماكيافيلّي بكتابة عمله المهم «*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*» (أحاديث حول العقد الأول لتيتو ليفيو)، ثم قام روسو باستلهام الكثير من أفكار ماكيافيلّي في كتابه «العقد الاجتماعي»، والأمر نفسه كان قد أقدم عليه ماكيافيلّي من قبل عندما قام بتعديل أفكار تيتو ليفيو، ثم قام روسو من بعده بإدخال تعديلات أخرى على أفكار ماكيافيلّي.

وليست المدرسة الجمهورية تقليداً تاريخياً فحسب، بل شجرة فكرية ذات معالم محددة وواضحة في الفكر السياسي، تشترك كل فروعها معاً في أصول سياسية رئيسة، وهي، كما أوضحنا من قبل، تتعلق بالتفسير الخاص والمحدد لفكرتي الجمهورية والحرية السياسية، وبتفسير العلاقة القائمة بين الحرية السياسية والفضيلة المدنية. ولكن إذا عقدنا مقارنة بين أفكار ونظريات الكتاب السياسيين الجمهوريين التي تتناول المسائل السياسية الأساسية، مثل النظام الدستوري الجمهوري أو العدالة الاجتماعية والسياسة الخارجية، فسنجد اختلافات واضحة عديدة في ما بينها.

ورغم الاختلافات التي تميز كل فرع من الفروع الفكرية المنتمية إلى المدرسة الجمهورية، فينتمي بلا شك إلى تلك الشجرة الفكرية كل من المعلمين الرومانيين شيشرون وسالوستيو وليفيو، علاوة على مُنظري «الإدارة الذاتية المحلية» في القرن الثالث عشر نذكر منهم الرسام أمبروجيو لورينسيتي، وربما سيثير ذكرنا هنا لرسام بين المنظرين السياسيين الدهشة، لكن لورينسيتي قد قدم لنا في عمله الفني الذي يزين صالة «التسعة» في القصر العام لمدينة سِيينا ما يمكن أن نطلق عليه تمثيلاً بصرياً رائعاً لنظرية الجمهورية على مستوى

الحكم المحلي. وينتمي أيضاً إلى المدرسة الجمهورية منظرو «الحركة الإنسانية المدنية» في فلورنسا، ومن بينهم كولوتشو سالوتاتي، وليوناردو بروني، وماتيو بالميري، وأَلمانّو رينوتشيني، بالإضافة إلى الكُتّاب السياسيين لعصر النهضة، وعلى رأسهم ماكيافيلّي الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للمدرسة الجمهورية الحديثة، يلي ماكيافيلّي دوناتو جانوتّي الذي عاصر سقوط الجمهورية الأخيرة في فلورنسا عام 1530م، ومن مدينة البندقية غاسبارو كونتاريني، والأخوان الهولنديان يوهان دي لاكورت وبيتر دي لاكورت، والإنجليزيان جون ترينشارد وتوماس غوردون مؤلفا نص المدرسة الجمهورية الإنجليزية «*Cato's Letters*» (رسائل كاتو) بين عامي (1720 – 1723م) والنص المهم «*Commonwealth men*» (رجال الكومنويلث)[8]. ويمكننا أن نضيف إلى من سبق رواداً من القرن السابع عشر مثل جان جاك روسو وفرانشيسكو ماريا باغانو، مؤلف كل من «*Saggi politici*» (مقالات سياسية) و«*Progetto di Costituzione*» (مشروع الدستور) في عام 1799م لحساب جمهورية مدينة نابولي. ونجد في القرن الثامن عشر مفكرين مثل ماتزيني وكاتّانيو وأشخاصاً آخرين سأقوم بذكرهم في ما بعد، وربما آثرت ازدراء الليبراليين عند ذكري جون ستيوارت ميل. أما إذا أردنا الكشف عن من حمل لواء القيم السياسية الجمهورية في إيطاليا في القرن العشرين، فسيكون علينا أن نلتمسهم بين ممثلي «حزب العدالة والحرية» و«حزب الحركة» و«الحزب الجمهوري»، أو نعرض على ممثلي ما كان يطلق عليه آنذاك «إيطاليا المدنية»، تلك التسمية ذات الدلالة

(8) يقترح سكينر أن يُطلق على هؤلاء الكتاب السياسيين اسم «الرومان الجدد» بدلاً من الجمهوريين؛ لأنهم لم يكونوا جمهوريين بالمعنى الدقيق، أو لأنهم لم يعادوا الملكية. راجع:

Quentin Skinner, *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

الإيجابية، والتي نجد في كتابات وأعمال النساء والرجال الذين ينتمون إليها تمسكاً شديداً بمبادئ المصلحة العامة ودولة القانون والعدالة والحرية، والتي كان المُنظرون الجمهوريون قد أشاروا إليها باعتبارها عناصر لا غنى عنها لِما يمكن أن نطلق عليه «الحياة المدنية»[9].

وإذا كان الواقع يخبرنا أن الثقافة السياسية الجمهورية كانت دائماً ما تعبر عن ثقافة الأقلية في إيطاليا، فهذا لا يدل على شيء– لحسن الحظ– سوى أنه لن يكون علينا أن نبدأ من نقطة الصفر أو أن نُعيد للحياة أفكاراً وكلمات قد أتى عليها الدهر منذ قرون، ولكنه سيكون بوسعنا العمل على فكرة وتراث إيطاليين صميمين أكثر من أي شيء آخر وقد أفلحا في البقاء على قيد الحياة إلى يومنا هذا عبر طرق لا تزال مجهولة بالنسبة إلينا. ولن يكون علينا– ولو لمرة واحدة– أن نستعير أفكاراً أُعدت في بلاد أخرى، ولكن ينبغي أن نعيد إحياء مفاهيم كنا قد نسيناها، وهذا لا يعني أن ثمة عيباً في أن نتعلم من الشعوب

(9) يمكننا العثور على أفكار جمهورية في الأوساط الفكرية الكاثوليكية وبين أحضان اليسار ذي التوجه الشيوعي وفي التراث الاشتراكي، ولكني أعتقد أنّ من الصعب على اليسار خاصة اليسار ذي الأصول الشيوعية تشرُّب– إن أراد هذا– أسلوب الفكر الجمهوري، في المقام الأول؛ لأن الفكر الجمهوري لم يكن أبداً هدفاً للدراسة من قبل المفكرين اليساريين: فلم يخضع لدراستهم عندما كان العدد الأكبر من مفكري اليسار ينتمون إلى التيار الماركسي واستمرت الحال على المنوال نفسه إلى الآن بعد أن تحول أغلبهم إلى الليبرالية (بعد أن تأثر بعضهم بنيتشه وفوكو وشميت ولوهمان وهابرماس ودريدا: وجميعهم كتاب ليس لهم أي علاقة بالجمهورية). في المقام الثاني، فقد وُلد اليسار لتأكيد المصالح والحقوق المشروعة لطبقة معينة أو لمجموعة من الطبقات التي تم إقصاؤها عن حقوق المواطنة ومن ثم، فقد طور نوعاً من الوطنية المخلصة للحزب وللنقابة وليست الوطنية التي نقصد بها الارتباط بالمصلحة العامة للمواطنين والتي غالباً ما دعا إليها الجمهوريون. وبالطبع، هناك بعض الاستثناءات المهمة: فقد كان بعض من زعماء الحزب الشيوعي الذين كانوا على درجة كبيرة من البراعة في استخدام الخطاب الوطني؛ وإلى الآن، يوجد العديد من العمداء الذين يتمتعون بقدرة فائقة على استلهام قوة دفع كبيرة من الوطنية المدنية لأعمالهم، ولكن بوجه عام يبدو لي أن اليسار لا يزال، إلى الآن، بعيداً عن الوطنية الجمهورية.

الأخرى، ولكن إذا كان علينا أن نتناول مفهوم الجمهورية والحرية، مُنطلقين من تاريخنا ومستندين على وقائع لنا، فأعتقد أن الحديث سيكون أكثر إقناعاً للسبب ذاته الذي أوضحه ماكيافيلّي بقوله: «إذا تحرك كل نموذج للجمهورية فكل أولئك الذين يقرأون عن جمهوريتهم سيتحركون هم أيضاً ويصيرون أكثر نفعاً»[10].

(10) *Istorie fiorentine*, I, Proemio.

الفصل الأول

تاريخ بدأ في إيطاليا

رغم الأصول الإيطالية للمدرسة الجمهورية الحديثة، فإن عملية إعادة بعث الفكر الجمهوري في الفكر السياسي في نهاية القرن العشرين قد تمت في الجامعات الأنجلوسكسونية، ولم يتم تناولها، حتى الآن، في إيطاليا إلا على مستوى هامشي، حيث يبدو أن المنظرين في إيطاليا مهمومون بشكل رئيس بشرح الأوجه العديدة لليبرالية، ويدور بينهم نقاش عقيم حول ماهية الليبرالية الصحيحة وتلك الزائفة[11].

(11) ينطلق روسكوني من ملاحظة أن الفكر الجمهوري لم يكن في يوم من الأيام مصدراً سياسياً مهماً في حياة جمهوريتنا، باستثناء الفترة التي عايشت عملية تأسيس الجمهورية. وقد كتب روسكوني: «إن لحظة البداية في الجمهورية تظل المشهد الأكثر ثراء بالقيمة وبالتأثر الجماعي الوطني». ويمكننا القول إن الفكر الجمهوري الإيطالي المعاصر يتركز كله في تلك اللحظة». ويقترح روسكوني– علاجاً لنقص الوعي المدني– إعادة إحياء الروح الجمهورية وإعادة صياغة مفهومي «الحرية» و«الوطن» من خلال مفاهيم ولغة خاصة بنا وبزمننا هذا، وأن ننأى عن الجمهورية الكلاسيكية (التي وصلت إلى أوج تطورها عند ماكيافيلّي) والجمهورية الخاصة بالقرن الثامن عشر في ما يتعلق بموضوع الفضيلة المدنية. وبينما أرى اقتراح «إعادة إحياء الروح الجمهورية» أمراً مقنعاً للغاية، لكني أعتقد، كما سأحاول أن أناقش في الصفحات التالية، أن الفكر الجمهوري الكلاسيكي والإنسانية المدنية ما زالا قادرين على إلهامنا مفاهيم الفضيلة المدنية والحرية والوطن التي يمكن أن تمثل النواة الرئيسة لخطاب جمهوري جديد، راجع:

- Dario Antiseri & Michele Salvati «Liberal», I (1998), n. 7, pp. 89-93; G.E. Rusconi, *Patria e repubblica*, Il Mulino, Bologna 1997; M. Rosati, *La critica repubblicana al liberalismo. La democrazia radicale e il patriottismo presi sul serio*, in «CroceVia», 1 (1997); *Revival o bluff repubblicano? Riflessioni sullo status di un'alternativa politica e teorica*, in «Filosofia e questioni pubbliche», III (1997), n. 1; *I linguaggi del patriottismo italiano*, Laterza, Roma-Bari

ولكن ينبغي أن نهتم، نحن الإيطاليين، أكثر من أي أحد آخر بإعادة بعث الفكر الجمهوري؛ لأن مولده كان في الجمهوريات الإيطالية الحرة بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر، وكانت المدرسة الجمهورية الإيطالية مصدر إلهام للنظريات وللحركات السياسية الجمهورية التي ازدهرت خلال القرون اللاحقة في هولندا وإنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة، وعلينا أن نتذكر أن الفكر السياسي الجمهوري كان أحد أهم الإسهامات التي قدمتها إيطاليا للحداثة. وقد تركت الجمهورية، أو لِنقُل الجمهوريات، آثاراً مهمة في تاريخنا وفي ثقافتنا وفي لغتنا وفي سمات المدن والمقاطعات[12]، ولا أشير هنا

(12) وجه الفكر السياسي الحديث إدانة شديدة إلى الجمهوريات الإيطالية، فقام هوبز في الجزء الثالث من كتابه: «اللوثيان» بالسخرية من الادعاء بأن جمهورية «لوكّا» وكل الجمهوريات الأخرى كانت تعمل على صون الحرية السياسية الحقيقية قائلاً: «لا يزال مكتوباً على أبراج مدينة (لوكّا) إلى يومنا هذا بحروف كبيرة بارزة كلمة (حرية)، ولكن على الرغم من هذا فلا يمكننا استنتاج أن الفرد كان يتمتع بحرية وبحصانة من خدمة الدولة في هذا البلد أكثر مما كان يحظى به المواطنون في إسطنبول. فالحرية لا تتغير سواء كانت تحت حكم دولة ملكية أو شعبية. أما مونتسكيو الذي يعتبر المعلم المُعترف به للنظام الدستوري، فيقدم الجمهوريات الإيطالية وكأنها مملكة تحكمها الأهواء. وكما فعل هوبز نحو لوكّا، قارن مونتسكيو بين البندقية وإسطنبول، فكتب في فصل (روح القوانين) الذي قام فيه بإعلان نظريته حول مسألة الفصل بين السلطات (أينما اتحدت السلطات الثلاث فستقل درجة الحرية المتاحة أكثر مما يحدث في ممالكنا. ولذا فإن الحكم عندنا يصير بحاجة إلى وسائل أكثر عنفاً مما يوجد في تركيا حتى يستطيع البقاء على قيد الحياة: ودليلنا على هذا ما كان يفعله مفتشو الدولة والصندوق الذي كان يمكن لأي مدع أو مُتهِم أن يلقي فيه ورقة تحمل اتهماً ضد شخص ما)»، راجع:

- Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, by S. Cotta, Utet, Torino 1965, vol. I, p. 277.

كان أليكسندر هاميلتون على القدر نفسه من القسوة في حكمه على الجمهوريات الإيطالية، فكتب في (ورقات فيدرالية) «*Federalist Papers*»، أحد أهم النصوص المرجعية للديموقراطية الأمريكية: إنه لمن المحال القراءة عن الجمهوريات الصغيرة في اليونان وفي إيطاليا دون أن ينتابنا شعور بالرعب والغثيان بسبب الاضطرابات التي كانت تدهم تلك الجمهوريات وللتعاقب السريع للثورات فيها مما كان يجعلها تعيش باستمرار في حالة من الاضطراب، تتخللها فترات من حكم الاستبداد وغلبة الفوضى. أما في رأي مونتسكيو فإن العيب الأساسي في حكم الجمهوريات

إلى الجمهوريات ذائعة الصيت فقط مثل جمهورية فلورنسا والبندقية وجنوة ولوكّا، ولكن إلى الجمهوريات الأخرى «المنسية» أيضاً[13]. إن إعادة اكتشاف تاريخ جمهورياتنا وعراقة الفكر السياسي الجمهوري يعني لنا نحن الإيطاليين إعادة إحياء أحد أكثر المظاهر قيمة وثراء في تاريخنا.

إن إعادة التفكير والتذكير لا تعني مطلقاً الرغبة في مواساة أحد، أو إعطاء مثل أو قدوة. فقد أوضح المؤرخون– وهم على حق– أن الجمهوريات الإيطالية في العصور الوسطى لم تكن ذلك النموذج من الحرية والعدل الذي كانت تلك الجمهوريات كثيراً ما تزعمه عن نفسها. فقد كانت، بشكل أو بآخر، مجتمعات تسيطر عليها طبقات محدودة من العائلات الأكثر ثروة

الإيطالية أنها لم تستطع أن تحقق الفصل بين السلطات؛ بينما كانت تلك الجمهوريات– حسب هاميلتون– غير قادرة على معالجة داء التشرذم بين الطوائف؛ لذا فقد نزع مونتسكيو عن تلك الجمهوريات صفة الحرية وقام هاميلتون بوضعها في درجة منحطة، جاعلاً منها نموذجاً سلبياً لعدم الاستقرار الدائم. وإذا انتقلنا من المدرسة الليبرالية إلى تلك الماركسية فالحال لن تتغير كثيراً. فغرامشي كان يرى أن البلديات الحرة كانت تعبيراً عن المرحلة البدائية، الاقتصادية التعاونية، للدولة الحديثة، وكتب بشجاعته الفكرية الكبيرة باعتباره أحد أهم المفكرين عن الجمهورية الأخيرة لمدينة فلورنسا (1530) قائلاً: «يمكن أن تكون (مارامالدو) دولة مُمثّلة للتطور التاريخي، وتاريخياً يمكن اعتبار دولة فيروتشي دولة رجعية، ويمكن أن نأسف لحالها من وجهة النظر الأخلاقية، ولكن، تاريخياً، يمكن بل ينبغي مساندتها». ففي رأي غرامشي فإن جمهورية البلدية الحرة تمثل الماضي: ماضٍ لم يستطع حتى ماكيافيلّي الذي كان يرى «أن ملكا مطلق اليد كان هو الوحيد القادر على حل مشكلات ذاك العصر» أن يتحرر منه، راجع:

- A. Hamilton, J. Jay & J. Madison, *The Federalist*, The Modern Library, New York s.d., p. 76; *Gramsci, Quaderni del carcere*, by di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. II, p. 274.

(13) نقصد هنا الجمهوريات التي نسيها أغلب الإيطاليين وليس جميعهم، فما زال الجمهوريون يحتفلون في مراسم مهيبة لا سيما في رومانيا في يوم التاسع عشر من فبراير من كل عام بعيد الجمهورية الرومانية التي تأسست في عام 1849. وفي هذا العام (1999)، وبمناسبة مرور مئتي عام على تأسيس جمهورية نابولي في عام 1799، قام المعهد الإيطالي للدراسات الفلسفية بتنظيم مبادرات ذات قيمة فكرية ومدنية عالية.

وسطوة، والمتمسكة بقوة بالدفاع عن مصالحها الخاصة والتي كانت تتصرف بشكل سلطوي على مستوى المقاطعة، ولم تكن قادرة مطلقاً على التفكير في أي مصلحة وطنية. وقد كان المنظرون الجمهوريون على وعي تام بتلك الإشكاليات، وعندما احتاجت فلورنسا إلى ميليشيات حقيقية لكي تتخلص من قوات المرتزقة، كتب ماكيافيلّي أن الجمهورية في فلورنسا: «كان عليها أن تكون أكثر عدلاً في المقاطعة كما كانت في المدينة»[14]. وكان دوناتو جانّوتّي قد لاحظ في جمهورية سوديريني أن «قلة كانت تمسك بزمام السلطة في المدينة»، وأن المكان الذي تتحكم بالسلطة فيه قلة «لا يمكن أن توجد فيه إدارة موسعة، أي عادلة ومسالمة، بل إدارة ضيقة ذات مشاركة محدودة، أي سلطوية وعنيفة»[15]. وكان القضاة المدنيون «الأنسياني» في جمهورية لوكّا قد أعلنوا في عام 1542م أن «لوكّا كانت تمتلك الحكومة ذات المشاركة الشعبية الأوسع في إيطاليا، وكان لا يمكن تمرير أي قرار هناك، إلاّ بحضور ما لا يقل عن مئة من أعضاء المجلس». ولكن، كما كان يقول مارينو بيرينغو «كان الجميع يعرفون جيداً أن المشكلة تكمن في تركُّز السلطة، لا في يد بضعة مواطنين بل بين بضع عائلات قليلة للغاية»[16].

ولكن هذا لا يتعارض مطلقاً مع حقيقة أن الجمهوريات الحرة في إيطاليا، كانت بمثابة تجارب للحكم ذات هدف رئيس، هو إتاحة الفرصة لقطاع عريض

(14) راجع الخطاب الذي أرسله الكردينال فرانشيسكو سوديريني إلى ماكيافيلّي في يوم الرابع عشر من مارس لعام 1506 في كتاب:

- N. Machiavelli, *Opere*, by F. Gaeta, cit., vol. III, p. 217.

(15) D. Giannotti, *Della repubblica fiorentina, in Opere politiche*, by F. Diaz, Marzorati, Milano 1974, vol. I, pp. 240-241.

(16) M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1965, p. 31.

من المواطنين في ذاك الوقت، للمشاركة في الحكم وفي السلطة. كانت تلك الجمهوريات ذات حكم نيابي وذات مجالس كبيرة وصغيرة تمثل معاً الشعب والمدينة، وكانت مسؤولية اختيار الأفراد الذين يتولون الحكم الفعلي، تقع على عاتق مجموعة من اللجان الانتخابية، كانت مكلفة بمهمة التأكد من تطابق الشروط الانتخابية كافة على المرشح لتولي المسؤولية العامة.

وإذا أردنا النظر إلى حق المواطنين في الترشح لتولي المناصب العامة باعتبارها سمة مميزة للتجربة الجمهورية- على سبيل المثال في فلورنسا- فيمكننا أن نزعم أن هذا الحق كان يُمارس على مستوى واسع، ولكن إذا نظرنا إلى قدر المشاركة الفعلية للمواطنين في عملية صنع وأخذ القرار فسنرى أن الصورة كانت مغايرة لما نظنه. فالثلاثة آلاف منصب عام في فلورنسا، التي كان يجب تغيير شاغليها كل عام، كانت حكراً على مجموعة محدودة من المواطنين من ذوي الحق في توليها. ولكن كان يحكم الأمر نوع من التوازن بين رغبة العائلات ذات النفوذ القوي في شغل مناصب الحكم وبين سلطة مجالس التشريع، ومن بينها مجلس غونفالوني، أي مجالس الأحياء الستة عشر المكوِّنة للمدينة. فقد كان المواطنون المشاركون في المجالس التشريعية يحسبون أنفسهم ويُنظر إليهم على أنهم ممثلو المدينة وفقاً للمفهوم الحديث للتمثيل النيابي: وكما أشار ماتيو بالميري في كتابه «الحياة المدنية» (1435-1440م): «فإن كل مواطن صالح يشغل منصباً عاماً يصير هكذا ممثلاً مدنياً مهماً، فيجب عليه ألا يتصرف كشخص خاص في أي ظرف كان، بل عليه أن يُمثل جميع مواطني المدينة». وكان مواطنو فلورنسا، مثل سائر مواطني الجمهوريات الأخرى، حريصين أشد الحرص (لطموحهم، أو لمصالحهم الخاصة، أو لرغبة منهم في نيل مكانة اجتماعية) على أن يشاركوا في المجلس التشريعي، وأن يُنتخبوا لتولي المناصب العامة، وهذا ما يثبته لنا

الحماس الشديد الذي أبدوه عند تأسيس المجلس الكبير في عام 1494م[17].

فقد كانت المدينة الهم الأساسي الذي يشغل الحكومات الجمهورية، وفي هذا السياق كتب ماريو أسكييري عن مدينة سِيينا في عهد نوفي (1287–1355م): «لم يكن هناك أحد ليُخدم؛ لأن خدمة المواطنين كافة كانت الشغل الشاغل للحكام». استطاع ذلك الحكم الطبقي – كما يطلق عليه عادة – أن يجعل ما يتراوح بين ألفين إلى ثلاثة آلاف مواطن (من بين حوالي أربعين أو خمسين ألفا هم كل عدد سكان المدينة) يتناوبون شغل كل مناصب الحكومة خلال فترة تقدر بسبعين سنة. وكانت ثمة دساتير ولوائح مكتوبة تنظم عملية المشاركة في تولي مسؤولية الحكم في الجمهوريات الإيطالية، وكانت تلك الدساتير تهدف، أساساً، إلى الحيلولة دون تشكّل نظام سلطوي، وجعل سيطرة عائلة واحدة، أو فرد واحد، على السلطات العامة أمراً شديد الصعوبة. فكان السياسيون المختارون في سيينا لتولي المناصب العامة العليا في الدولة يشغلونها لفترة شهرين فقط، وكان عليهم، وفقاً للقانون، أن ينتظروا عشرين شهراً قبل أن يكون من حقهم تولي المنصب نفسه من جديد. وبما أن عملية الاختيار كانت تتم عن طريق الاقتراع، فلم يكن بوسع أحد أن يتنبأ باختياره مرة ثانية للمنصب. وكانت هناك قواعد صارمة تمنع على الأشخاص تولي المناصب في مؤسسات الحكومة التي يقع مقرها في أماكن يقطن بها أقارب أو حتى شركاء تجاريون لهم[18].

(17) N. Rubinstein, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, in *Machiavelli and Republicanism*, by G. Bock, Q. Skinner &M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 9-15.

(18) M. Ascheri, *La Siena del «Buon Governo» (1287-1355)*, in *Partecipazione politica e vita civile nelle repubbliche italiane*, by M. Ascheri & S. Adorni Braccesi, Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporanea, Roma 1999.

أما بالنسبة إلى مسألة مُحاسبة الحكام على ما فعلوه أثناء توليهم المناصب العامة– والتي تبدو الآن أشبه بحلم ديموقراطي بعيد المنال– فقد كانت هذه المحاسبة أمراً مألوفاً ومعتاداً في الجمهوريات الإيطالية، وكان على مُتوليّ المناصب العامة، عقب انتهاء فترة خدمته، أن يخضع لمساءلة لجنة خاصة تتمتع بسلطات مراقبة حقيقية، وكان يوجد في سيينا عمدة مسؤول عن التحقق من أن القرارات التي تم اتخاذها تتوافق مع الإجراءات المنصوص عليها في الدستور. ولم تكن سِيينا تمثل حالة فريدة في هذا، حيث كانت مدينة جنوة تتمتع بقانون ينص على أن الإجراءات التي يقوم بها المسؤولون يجب أن تتوافق مع المعايير المذكورة في القانون، وكان هناك أيضاً ما يشبه: «هيئة للمراقبة يقوم عليها مسؤول خاص بها، أي العمدة، ومهمتها الأساسية التأكد من الالتزام بالقواعد المنصوص عليها». وكان رجال القانون والساسة في جنوة يعتبرون إمكانية إلزام المسؤولين العموميين، باتباع القواعد والقوانين والتلويح بتطبيق عقوبات عليهم، في حالة عدم التزامهم، عنصراً رئيساً من عناصر الحرية الجمهورية[19].

وقد أكدت البحوث التاريخية، بشكل عام، وجهة نظر سيموندي دي سيزموندي التي عبّر عنها في كتابه: «تاريخ الجمهوريات الإيطالية»، فقد قال عن الجمهوريات الإيطالية إنها كانت تجارب مهمة جدا للحرية الحديثة؛ لأن تلك الجمهوريات– على عكس روما وأثينا– لم تؤسس حياتها الاقتصادية والاجتماعية على العبودية، واستطاعت أن تمزج بشكل رائع بين الحرية الشخصية ونماء الثروة وتطوّر الحياة الفكرية والفنية. فحسب وجهة نظر سيزموندي، فقد وُلد في إيطاليا، ومن ثم انتشر في أوروبا، «عِلم حُكم الشعب

(19) R. Ferrante, *Legge e repubblica: l'esperienza genovese fra XIV e XVI secolo*, in *Partecipazione politica e vita civile*, cit.

بهدف تحقيق الرخاء له وتطوير قدراته الصناعية والفكرية والأخلاقية من أجل تحقيق السعادة له»، وبفضل عِلم الحُكم الرشيد فقد تطورت: «الروح الجمهورية التي كانت آخذة في التكون في كل المدن والتي كانت تمنح تلك المدن دساتير حكيمة ومسؤولين متحمسين ومواطنين ذوي نفوس مفعمة بالوطنية قادرين على تحقيق أعمال عظيمة»[20].

ويؤكد هذا الرأي كارلو كاتّنيو في مقاله الذي يحمل عنوان «المدينة كمبدأ مثالي للتاريخ الإيطالي» الذي كتبه في عام 1858م والذي أكد فيه أن الجمهوريات الإيطالية، ولاسيما جمهورية فلورنسا، كان لها دور كبير لا ريب فيه «في أنها نشرت بين الناس كافة، أعلاهم وأدناهم، حِساً خاصاً بالقانون وبالحقوق وبالكرامة المدنية»، حتى أنها تفوقت في هذا على أثينا القديمة التي كان مواطنوها المتحضرون لديهم دائماً طبقة أدنى خاصة بالعبيد»[21].

إن «الحس بالقانون والحقوق والكرامة المدنية» الذي تمكنت الجمهوريات الإيطالية من نشره بين مواطنيها، داعية إياهم إلى المشاركة في الحياة العامة، ظل حياً طوال القرون اللاحقة، حتى بات دعامة قوية من دعائم الديموقراطية الإيطالية الواهنة. ومنذ بضع سنين مضت أثبت لنا باحث أمريكي، مستخدماً البيانات والخرائط، أن الديموقراطية قد أدت دورها بشكل أفضل في إيطاليا في المناطق التي عرفت في الماضي تجارب للإدارة الذاتية الجمهورية[22]. ولكن كيف ولِمَ تمكن أسلوب حياة يرجع إلى قرون مضت، من أن يظل حياً بشكل

(20) S. de Sismondi, *Storia delle repubbliche italiane*, by P. Schiera, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 5.

(21) C. Cattaneo, *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane*, in *Opere scelte*, by D. Castelnuovo Frigessi, Einaudi, Torino 1972, vol. IV, p. 123.

(22) Putnam, *Making Democracy Work*, Princeton University Press, Princeton 1993.

مّا عبر تلك القرون؟ يبقى هذا سراً غامضاً يصعب الكشف عنه. ولكن ليس من الصعب إدراك لِمَ تصبح عقلية المواطنين الذين تتم دعوتهم للمشاركة في الشؤون العامة مختلفة، عن عقلية الآخرين الذين عاشوا طويلاً، جيلاً بعد جيل، خاضعين لحكم ملك أو أمير أو لرئيس الكنيسة. فالاختلاف بين النموذجين يتلخص في أن مواطني النموذج الأول يتعلمون العيش مواطنين، بينما يتعلم الآخرون العيش خدماً.

وقد تركت لنا الجمهوريات، إلى جانب الإحساس بالكرامة المدنية، مبادئ نظرية مهمة منها، على سبيل المثال، مفهوم الجمهورية المستقلة. وقد قام الفقهاء القانونيون والفلاسفة السياسيون الإيطاليون في القرن الثالث عشر بإعادة صياغة المفهوم القديم للحرية في مبدأ جديد يمنح الحق لأي مدينة بأن تعتبر نفسها حرة طالما لم تكن تخضع لإرادة الإمبراطور، ولم يكن عليها أن تتلقى منه دساتير أو قوانين، ولم تكن في حاجة إلى تصديقه على قراراتها. فالمدن الحرة تحكم نفسها بنفسها، وتبعاً للصياغة الشهيرة لبارتولو دا ساسوفيراتو، فإن المدن الحرة لا تعترف بأي سلطة أعلى من سلطتها ولهذا فإن شعبها حر. ومن أهم الإسهامات النظرية الأخرى التي قُدمت ثم نضجت من خلال تجارب الجمهوريات الحرة، الإسهام الخاص بمشروعية الدستور الديموقراطي، المُستمد من أحد مبادئ القانون الروماني، والذي يؤكد أن «كل ما يتعلق بالأكثرية يجب أن يتم إقراره من جميع المواطنين الذين يحترمون القوانين والإجراءات التي نصت عليها الدساتير». وكان المنظرون الجمهوريون يفسرون هذا المبدأ قائلين إنه إذا ما أُسندت مهمة اتخاذ القرارات التي تتعلق بالمدينة كلها، إلى المجالس التي تُمثل المواطنين جميعاً، فسيكون من السهل أن تميل تلك القرارات السيادية إلى تأكيد وإعلاء شأن المصلحة العامة، وليس مصلحة الحكام أو

مصلحة طائفة سياسية أو اجتماعية، وعندئذ ستحمي تلك القرارات المواطنين من محاولة الهيمنة عليهم[23].

وقد قام المنظرون في القرون اللاحقة بتطوير الفكر الجمهوري لتحويله إلى اتجاه للحكم المختلط، أي إلى منهج للحكم يحاول التوفيق بين السمات الإيجابية للنماذج الثلاثة للحكم المتعارف عليها آنذاك: حكم الملك، وحكم الأقلية أو الأرستقراطية وحكم الأكثرية أو الحكم الشعبي الديموقراطي. وقد مثلت جمهورية مدينة البندقية التجربة الأهم لنظرية الحكم المختلط. وقد قام بالكتابة عن الحكم المختلط في القرن السادس عشر، بالإضافة إلى مؤرخي وسياسيّ البندقية، كل من: نيكولو ماكيافيلّي، وفرانشيسكو غوتشارديني، ودوناتي جانّوتّي الذين ارتقوا بالمدرسة الجمهورية الحديثة إلى أعلى مستوياتها من ناحية التنظير وأوصلوها إلى مرحلة النضج، كما قيل عنها.

كانت نظرية الحكم المختلط لأولئك الكتاب السياسيين تلبي، في المقام الأول، حاجة الجمهورية السياسية إلى ضمان أداء ثلاث وظائف أساسية للحكم: التنفيذ السريع للقرارات السيادية، والتنسيق والإشراف على السياسة الخارجية وعلى مختلف نشاطات الحكومة، (وكان يتم إسناد تلك المهمة إلى رئيس الجمهورية أو إلى المسؤول التنفيذي الأول فيها)، إعداد وتوفير خبرات سياسية مناسبة (تتمثل في وجود مجلس للشيوخ يضم بين جنباته أكثر المواطنين خبرة وأفضلهم سمعة)، وأخيراً وجود حام أمين ليجهض أي محاولة لإقامة حكم سلطوي أو فرض سلطة أي طائفة (ويتمثل في وجود مجلس كبير ذي مشاركة واسعة يتمتع بسلطة اتخاذ القرارات واختيار المسؤولين العموميين

(23) *Laudatio Florentinae Urbis*, in *From Petrarch to Leonardo Bruni*, by H. Baron, Chicago University Press, Chicago 1968, p. 260.

الذين يتم تكليفهم في الحكومة الفعلية).

وكانت نظرية الحكم المختلط تهدف أيضاً إلى تلبية حاجة كل طوائف المدينة في الحصول على موقع ملائم لها في المؤسسات الحكومية. فمنصبا العمدة والرئيس التنفيذي للإدارة والجيش، إلى جانب مناصب اللجان المهمة في الجمهورية، كانت لإشباع رغبة المواطنين الأكثر طموحاً في الحصول على منصب عالٍ؛ وكانت مناصب مجلس الشيوخ والمجلس المصغر مثل مجلس بريغادي في البندقية، هدفاً لطموح المواطنين ذوي المستوى الاجتماعي المتوسط، أما مقاعد المجلس الكبير الموسع، فكانت لتلبية رغبات المواطنين غير الطموحين كالسابقين في الحصول على مكانة وشرف اجتماعيين، وكانوا قانعين بإدارة شؤونهم الخاصة فقط، وبالتأكد من عدم تمرير قوانين مجحفة، أو تعيين رجال فاسدين وأشرار في المناصب العامة.

ورغم اتفاق كل من ماكيافيلّي وغوتشارديني وجانّوتّي على الأهداف العامة التي كان على نظام الحكم المختلط تحقيقها للجمهورية، كان لكل منهم رأي مختلف حول السلطات التي يتعين إسنادها لكل مؤسسة من مؤسسات الحكم. فغوتشارديني كان يرى أن النموذج الذي اقترحه ماكيافيلّي في كتابه: «أحاديث حول العقد الأول لتيتو ليفيو» والذي أعطى فيه المجلس الموسع، ليس فقط الحق في الموافقة على القوانين أو رفضها ولكن الحق أيضاً في اقتراح قوانين من خلال المناقشة الحرة، كان سيصبح مصدراً لـ«التجديد والتوتر في آنٍ واحد»، ولتفادي تلك المشكلات، اقترح غوتشارديني: «ألا نضع في يد الشعب أي أمر مهم سوى الأمور التي إن لم يقرّها الشعب بنفسه، فإن الحرية قد تتعرّض للخطر. فانتخاب المسؤولين– على سبيل المثال وسنّ القوانين– أمران ليس من الجائز تركهما لقرار الشعب قبل صياغة القوانين والتصديق عليها من

المسؤولين المهمين ومن مجلس الشيوخ، ثم يتم إقرارها بعدئذ ودخولها حيز التنفيذ عقب موافقة الشعب عليها»[24].

أما جانّوتّي، فكان يعتقد أنّ من الأفضل تأسيس جمهورية مختلطة، ولكن ينبغي أن يغلب عليها العنصر الشعبي، وأضاف أنه إذا امتلكت كل عناصر الجمهورية الوزن نفسه في ميزان القوى، فسيحاول كل عنصر مغالبة الآخر، ما سيؤدّي إلى حالة دائمة من عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي، ولحل تلك الإشكالية اقترح جانّوتّي أن يُمنح دور مهيمِن إلى عنصر واحد فقط في الجمهورية، في مواجهة العناصر الأخرى، شرط أن يقدم هذا العنصر ضمانات، تؤكد عدم نيته استخدام السلطة الممنوحة له في فرض مصلحة فردية، ومن ثَم يؤدي إلى انهيار الحرية. وفي رأي جانّوتّي — وهنا يقترب من وجهة نظر ماكيافيلّي — فإن الشعب هو العنصر الاجتماعي الوحيد الذي يُمكن أن يتولى مسؤولية هذا الدور المهيمن في الجمهورية[25].

ورغم الخلاف بين المنظّرين الجمهوريين حول الطريقة المثلى لتنظيم الحكم المختلط، فإنهم يتفقون على أن الحكم الرشيد هو الذي يستطيع، من خلال الفصل بين السلطات، الحيلولة دون تشكّل سلطات طائشة تخرج عن حكم القانون، سواء أكانت تلك السلطات في حيازة شخص واحد، أو قلة، أو حتى كثيرين. وقد كتب ماكيافيلّي في كتابه: «تواريخ فلورنسا» أن سلطة الشعب المطلقة ضارة مثلها مثل السلطوية؛ لأن «ذاك الشخص لا يروق للأشخاص الطيبين وذاك الآخر لا يُعجب الحكماء، وذاك يمكن أن يرتكب شيئاً سيئاً

(24) F. Guicciardini, *Considerazioni intorno ai «Discorsi» del Machiavelli*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, by C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, p. 526.

(25) Giannotti, *Della repubblica fiorentina*, in *Opere politiche*, cit., p. 214.

بسهولة، أما الآخر فمن الصعب أن يفعل شيئاً جيداً، وذاك يسيطر الوقحون عليه سيطرة شديدة والآخر يتحكم به السفهاء»[26]. وقد قام ماكيافيلّي نفسه بإطراء المؤسسات السياسية بمدينة لوكّا، لأن المجلس التنفيذي الأعلى في الجمهورية، الذي يُطلق عليه «الأنسياني»، لم يكن يتمتع بأي «سلطة تعلو فوق سلطة المواطنين»، وأضاف ماكيافيلّي، معززاً رأيه السابق: «إن السمعة التي يتمتع بها مجلس (أنسياني) بصفته أعلى منصب في الجمهورية قوية جداً، وإذا أضفنا له سلطات أخرى، فستنتج عن هذا خلال وقت قصير للغاية آثار سيئة»[27]. ربما لم تستطع الجمهوريات الإيطالية تحقيق الفصل بين السلطات بالشكل الجيد الذي قامت به إنجلترا في القرن السادس عشر، لكنّ المنظرين الجمهوريين في القرن الخامس عشر كانوا يدركون جيداً، حتى دون قراءة كتاب «روح القوانين» أن الحرية السياسية تعيش وتستمر فقط، حيثما كانت السلطة مقيدة بقوة القانون وبقوة السلطات الأخرى.

وكما هو معروف، فقد فتحت حقبة الجمهوريات الباب لعصر الإمارات والسيطرة الأجنبية[28]. وتتباين الآراء التاريخية في حكمها على عملية التحول

(26) N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, IV.1, in *Opere, by A. Montevecchi*, cit., vol. II, pp. 468-469.

(27) N. Machiavelli, *Sommario delle cose della città di Lucca*, in *Opere politiche*, by C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, vol. I, pp. 718-719.

(28) عقب سقوط آخر جمهورية لمدينة فلورنسا في عام 1530م، مرّ الفكر الجمهوري بعملية معقدة من التحول والمواءمة مع السياقين التاريخي والفكري لحقبة الملكيات والإمارات، التي لم تحظ حتى يومنا هذا بالاهتمام الكافي من الدارسين. وقد قامت إلينا فازانو غواريني في مقال مهم بعملية إعادة بناء للتاريخ الساحر والمعقد الذي شهد استمرار بقاء القيم السياسية الجمهورية حاضرة بين الساسة المنفيين من فلورنسا في القرن الخامس عشر. وقد كتبت قائلة: إن الأمر كان يتعلق بعالم «أناس مشتتين وفي أحيان كثيرة مبهمين، كانت تتجاذبهم رغبات متناقضة للعودة إلى الوطن أو للاندماج في البلاد التي كانت تستضيفهم». ولكن إلينا فازانو غواريني تلفت انتباهنا، إلى أن تاريخ الفكر الجمهوري الإيطالي العائد إلى القرن الخامس عشر لا يمكن اختزاله في تاريخ المنهزمين سياسياً

من الجمهوريات إلى الملكية، تبعاً لمعايير تقديرية ترتبط بنوع التحول سواء أكان نحو إدارة ذاتية أو إلى دولة قُطرية. فقد رأى مفكرون أمثال سيزموندي وكاتّانيو في الدولة المركزية الملكية قوةَ قمعٍ، حرمت المدن من استقلالها ومن حقها في امتلاك الثروات التي كانت تتراكم فيها، ومن ثَم يرون في نهاية عصر الجمهوريات نهاية للحرية أيضاً. وآخرون مثل غرامشي كانوا يجدون في نشأة الدولة «المُقاطعية» الحديثة المشكلة السياسية الرئيسة لتلك الحقبة، مُبدين ترحيبهم بزوال تلك الجمهوريات باعتبار ذلك علامة على التطور، متفقين في هذا الأمر مع آخرين مثل مونتسكيو الذي كان يرى في الملكية الدستورية الإنجليزية أكثر النظم مواءمة واستعداداً لحماية ورخاء المجتمع التجاري الحديث[29].

والأمر نفسه أوضحه فرانكو فينتوري في كتابه القيم «اليوتوبيا والإصلاح في الفكر التنويري». ولكنه أمر مؤسف حقاً أن يُنسب إلى الملكية تاريخياً مهمة خلق العالم الحديث، وأن يُنظر إلى الجمهوريات وكأنها قد أضحت من مقتنيات المتاحف، وإلى الفكر الجمهوري وكأنه نقيض عتيق للحداثة. فجمهوريات

والمنفيين من فلورنسا ولا في «المعارضة الحذرة والصامتة التي كانت تزحف في فلورنسا حتى داخل إحدى مؤسسات الإمارة، مثل ما حدث داخل أكاديمية فلورنسا». وينبغي على المؤرخين الالتفات إلى «الجمهوريات الصامتة التي ظلت قائمة لوقت أطول، وإلى الصورة التي أعطتها تلك الجمهوريات عن نفسها، وإلى الصورة التي أُخذت عنها، وإلى الخطاب الجمهوري الذي تطور في تلك الحقبة، وإلى مواءمته مع الخطاب الجمهوري في فلورنسا أو تباينه عنه»، راجع:

E. Fasano Guarini, *Declino e durata delle repubbliche e delle idee repubblicane nell'Italia del Cinquecento*, in *Libertà politica e coscienza civile*, by M. Viroli, Fondazione Agnelli, Torino 1999.

(29) هناك فكرة شائعة بين دارسي تاريخ الفكر السياسي، مفادها أن الفكر الجمهوري قد ظل حاضراً خلال عصر الممالك، وكان بمثابة نقد رجعي للحاضر آنذاك، راجع:

- J.G.A. Pocock, *La repubblica come critica del mutamento storico*, in *Libertà politica e coscienza civile*, cit.

القرن السادس عشر– على رأسها المقاطعات المتحدة في هولندا– كانت ستفخر– ومعها كل الحق– بميلها إلى السلام والرخاء والحرية والتسامح في مواجهة الرغبة التوسعية والطموح إلى القوة اللذَين كانت تعبر عنهما الملكيات المطلقة. ومن ناحية أخرى، فقد مثّل التراث الجمهوري أحد أهم المصادر لعصر التنوير، أي للتيار الفكري الذي أسهم، أكثر من أي تيار غيره، في بناء العالم الحديث. وقد كتب فينتوري في معرض حديثه عن فرنسا في منتصف القرن السابع عشر: «إن القيم الجمهورية كانت لا تزال موجودة بينما كانت النماذج الأخرى للدولة المعاصرة لها تبدو وقد عفا عليها الزمن وآخذة في الزوال، وفي عالم كان قد تغير منذ زمن كان لا يزال باقياً فيه إحساس بالتعاطف وبالواجب وبالفخر الجمهوري، ربما بداخل قلب الدولة الملكية نفسها، وفي بلاطها، وفي أرواح رجال كانوا ربما يبدون، وقد اندمجوا كلياً في عالم الحكم المطلق. وكانت السمة الأخلاقية للتقليد الجمهوري هي التي جذبت إليها كتّاب عصر التنوير مثل فولتير وديدرو وألمبير وبالطبع روسو أيضاً، فقد كان أثرها الأخلاقي– وليس فقط السياسي– عنصراً مهماً مصاحباً للرؤية الجديدة للحياة، التي كانت آخذة في التكون في باريس في منتصف القرن السادس عشر بين الرجال الذين كانوا قائمين على عمل «الموسوعة»»[30].

وكانت القيم الجمهورية، أثناء الثورة الفرنسية، قد تعرضت إلى حالة من التدهور– حسب رأي مجموعة من الدارسين– وتحولت إلى أيديولوجية تنتقد المجتمع التجاري وتلح على أهمية وأولوية الإرادة السياسية، وعلى وجود تناقض مطلق وراديكالي بين الحرية والسلطوية، وتدعو إلى اعتبار كل حدث

(30) F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, pp. 35 e 90.

على أنه أزمة يمكن أن تؤدي إلى تفكك المنظومة السياسية[31]. ولو وافقنا على أن الأيديولوجية الجمهورية لليعاقبة امتازت حقاً بتلك السمات، فمن المؤكد أن التحول كان كبيراً بالنسبة إلى الجمهورية التقليدية. فلا يوجد أي نقد للمجتمع التجاري في أي من الأعمال التي تتناول الجمهورية التقليدية، مع الإقرار بأن تلك الأعمال لم تتعرض أيضاً بالإطراء للتجارة أو للفنون أو لقطاع المال أو للروح الاستثمارية. أما في ما يتعلق بانتشار لغة الترهيب في العقيدة الجمهورية، فيكفينا أن نسترجع كلمات قليلة من كتاب «أحاديث حول العقد الأول لتيتو ليفيو»، ليتضح لنا الفرق بين الجمهورية اليعقوبية وبين الجمهورية التقليدية. ويتناول الاستشهاد التالي المأخوذ من «أحاديث» العملية الانتقالية من السلطوية إلى الحرية ولذا فهو يُعتبر مقطعاً توضيحياً مهماً:

إن السيطرة على أرواح الرعية عبر عقوبات ومهانة متواصلة، وجعلهم على الدوام خائفين تُحدث ضرراً واضحاً على الجمهورية أو على الأمير. إن أي نظام مجحف لا يمكن من دون شك أن يستمر طويلاً؛ لأن الناس يبدأون في التفكر في معاناتهم ومن ثم يصبحون أكثر شجاعة أمام الأخطار ويحاولون تجربة أشياء جديدة دون خوف. فمن الضروري عدم إهانة أي شخص وطمأنة الناس ومنح الهدوء والسكينة لأرواحهم.

إن الفكر الجمهوري، الذي يتحول ليصبح احتفاء وتعبيراً عن الأهمية التي تمثلها الإرادة السياسية والتضامن الاجتماعي والسياسي والترهيب، يبتعد كثيراً عن نموذج الجمهورية التقليدية.

فقد تعايش الفكر الجمهوري، خلال التاريخ السياسي والفكري للقرن

(31) K. Backer، Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento، in Libertà politica e coscienza civile، cit.

الثامن عشر في فرنسا وإنجلترا، جنباً إلى جنب، ولفترات طويلة، مع الليبرالية أثناء عملية تأسيس وتعزيز النظم الدستورية[32]. أما في إيطاليا وبفضل الكتاب المهم لماتزيني، فقد غدت الجمهورية قيمة ترمز إلى الاستقلال والمساواة في الكرامة المدنية والسياسية. وبينما كان الجمهوريون القدماء يعتقدون أحقية جزء فقط من المجتمع في التمتع بحقوق سياسية كاملة، كان ماتزيني يريد أن تكون الجمهورية مدينة للجميع، وما كان ينبغي لأحد فيها أن يشعر بأنه أجنبي في وطنه جراء فقره أو جنسه أو لونه[33]. وكان ماتزيني يرى أنه لا ينبغي على أي جمهورية حقيقية إقصاء الفقراء ولا النساء ولا ذوي اللون الأسود، لكن عليها أن تلتزم، ليس بتحقيق المساواة السياسية فحسب، بل وبضمان الحق أيضاً في التعليم وفي العمل، بحيث يحظى المواطنون فيها بالإحساس بكرامتهم، التي تمثل عنصراً أساسياً في الحياة المدنية الحقيقية[34].

---

(32) M. Larizza، Tra virtù e libertà: percorsi dell'idea repubblicana nella Francia ottocentesca (1830–1875); E. Biagini، Virtù e spirito vittoriano. I valori repubblicani del liberalismo britannico (1860–1890)، in Libertà politica e coscienza civile، cit.

(33) Dei doveri dell'uomo، in Scritti politici، by T. Grandi & A. Comba، Utet، Torino 1972، p. 884.

(34) كتب ماتزيني في خطاب يعود تاريخه إلى الثاني من شهر مايو لعام 1870م يقول: «إن المساواة بين الرجال والنساء والتي تحارب من أجلها نساء إنجليزيات جادات ويتحلين بالشجاعة، ينبغي أن تمثل إشكالية مقدسة لكل الرجال الأذكياء والعقلاء والشجعان الذين يحاربون من أجل أي مسألة تتعلق بالحق في المساواة، بغض النظر عن الطبقة أو الفئة البشرية المعنية بالأمر». وفي رده على أحد الصحافيين الذي وجه له سؤالاً حول مسألة منح حق التصويت للمواطنين السود في الولايات المتحدة أجاب ماتزيني: «لقد ألغيتم العبودية، وقد توج هذا الإلغاء صراعكم المجيد وصار بمثابة مباركة دينية لصراعكم من أجل تحقيقه، ولولاه لأضحت حروبكم مجرد مذابح مؤسفة. لقد قررتم أن شمس الجمهورية ينبغي أن تشرق للجميع: وأن كلّ من يستنشق هواء الجمهورية يحظى بالحرية، وأن تصير الحرية كالرب واحدة للجميع وليست شيئاً أتى بالمصادفة ولكنها بمثابة إيمان وإنجيل، فالبشرية كلها ذات طبيعة واحدة. أيمكنكم تبديل هذا المبدأ العظيم؟ أيمكنكم الانتقاص منه لتصبح الحرية منقوصة كتلك الواقعة تحت حكم الملكية؟ أتسمحون أن يعيش الإنسان لديكم بنصف نفسه

وقد أصبح الفكر الجمهوري نظرية فيدرالية للحرية السياسية عند كارلو كاتّانيو، الذي كان دائماً ما يروق له ترديد المقطع الذي يقول فيه ماكيافيلّي: «إن الشعب الذي يريد الحفاظ على حريته يجب عليه أن يتشبث بها بأيديه»[35]. فكان كارلو كاتّانيو يعتقد أن الشعب يمكنه الاحتفاظ بحريته فقط عبر الإدارة الذاتية، ولذا فقد جعل الجمهورية مطابقة للحرية، وكتب عن هذا قائلاً: «إن الحرية هي الجمهورية»، ثم أعقب هذا بإضافة مهمة للغاية: «إن الجمهورية هي التعددية، أي الفيدرالية»[36]. وكان كارلو كاتّانيو يعني بقوله هذا، كما

فقط؟ أيمكنكم الدعوة إلى عقيدة المسؤولية المتصفة؟ أيمكنكم أن تنشئوا على أراضي الجمهورية الأمريكية طبقة للخدم السياسيين كما كان يحدث في العصور الوسطى، وأن يكونوا دون حق في التصويت ودون حرية؟»، راجع:

Letter to Emilia Venturi, 2 May 1870, in *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, Paolo Gallati, Imola 1906, *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, Paolo Gallati, Imola 1906 sgg., vol. LXXXIX, pp. 152-15; Mazzini to Conway, 30 October 1865, in *Scritti editi e inediti*, cit., vol. LXXXIII, pp. 163-164.

(35) C. Cattaneo، Stati Uniti d'Italia، by N. Bobbio، Chiantore، Torino 1945، p. 149; A. Aiazzi in Il Federalismo. Da Carlo Cattaneo verso gli Stati Uniti d'Europa، by N. Bobbio and A. Aiazzi، La Loggia de' Lanzi، Firenze 1996.

(36) قال نوربيرتو بوبيو: «إن كاتّنيو كان في جوهره ليبرالياً وفيدرالياً عن إيمان منه»، وكان «جمهورياً فقط بشكل استثنائي، ولذا فجمهوريته كانت أمراً ثانوياً بالنسبة إليه وليس القاعدة». وحسب رأي بوبيو فإن كاتّانيو كان يستقي فيدراليته من الليبرالية ومن بين الكتاب السياسيين الليبراليين في عصره الذين كان لهم تأثير بالغ عليه أبرزهم بنيامين كونستان وسيزموندي وتوكوفيلّي». ولكن الجمهورية الفيدرالية التي كانت الولايات المتحدة تعتبر النموذج الأمثل لها (بالإضافة إلى سويسرا التي استخدمها كاتّانيو نموذجاً له)، كانت تطوراً للفكر الجمهوري وليس الليبرالي. ويكفينا أن نتذكر كلمات مؤسسي الفيدرالية الأمريكية لنستدل على هذا: «إننا نتبع علاجاً جمهورياً لأكثر الأمراض شيوعاً في الحكم الجمهوري، وفقاً لما يتيحه لنا اتحادنا وبالشكل الأمثل له. وينبغي أن يكون حماسنا في الحفاظ على روح الطابع الفيدرالي ومساندته مماثلاً لدرجة إعجابنا وفخرنا بكوننا جمهوريين»، راجع:

Introduzione a Cattaneo، Stati Uniti d'Italia، cit.، p. 32; A. Hamilton، J. Jay & J. Madison، The Federalist، cit.، p. 62; La democrazia in America، in Scritti politici، by

أوضح بوبيو، أن: «الدولة الوحدوية لا يمكن أن تكون سوى دولة مستبدة ومن ثم فهي دولة قيصرية وسلطوية، لأن الوحدة تخنق، تلقائياً، الحكم الذاتي وروح المبادرة، أي باختصار أنها تخنق الحرية. إن تعددية المراكز السياسية فقط، أو بالأحرى الوحدة التعددية وليست التماثلية، والوحدة ذات التوجهات المختلفة وليست الوحدة التي تمحو الفروق، هي الضمانة الحقيقية الوحيدة للحرية، التي تمثل المناخ الوحيد الذي يمكن أن يزدهر فيه المجتمع ويتجه نحو التقدم المدني»[37]. وكان كاتّانيو يعتقد، وهو مصيب في ذلك، أن التاريخ الإيطالي، من خلال مظاهره الأكثر أهمية، كان يدفع دائماً نحو نموذج الجمهورية الفيدرالية: «إن الروح الجمهورية التي نجدها في المؤسسات كافة هي سمة خاصة بأمتنا، حتى ليبدو أن أمتنا لا تستطيع تحقيق أشياء ذات قيمة من دون هذا النموذج في الحكم»[38].

N. Matteucci، vol. II، Utet، Torino 1997، p. 280.

(37) Introduzione a Stati Uniti d'Italia، cit.، pp. 34-35.

(38) Scritti politici ed epistolario، by G. Rosa & J. White Mario، Barbera، Firenze 1894، vol. I، p. 263.



الفصل الثاني

«اليوتوبيا» الجديدة للحرية

على كل حال، ليست الجمهورية تقليداً رائعاً ينتمي إلى الماضي فحسب، ولكنها تسعى إلى أن تكون «يوتوبيا» جديدة أو مُجدَّدة للحرية السياسية. ويؤكد المنظرون المعاصرون أن الحرية السياسية الحقيقية لا تتركز فقط على غياب التدخل وعدم التأثير على الأفعال التي يرغب الأشخاص أو المؤسسات القيام بها كما ترى المدرسة الليبرالية، بل تعتمد أيضاً على غياب السيطرة أو التبعية، أي عدم تبعية الفرد لإرادة أشخاص آخرين أو مؤسسات يمكنها قمع حريته إذا ما أرادت ذلك دون أن يتعرض هؤلاء الأفراد أو المؤسسات للعقاب[39].

وسنستعرض بعض الأمثلة التي يمكن أن توضح الفرق بين التعرض لتأثير مّا أو إعاقة وبين التبعية أو الخضوع للسيطرة. فلنفكر ملياً في الحالات الآتية: قدرة المستبد أو الطبقة الحاكمة على قمع الحريات، دون خشية من التعرض للعقوبات التي ينص عليها القانون، وحالة الزوجة التي يمكن أن تتعرض لمعاملة سيئة، دون قدرة على المقاومة أو وجود من يدافع عنها، والعمال الذين يمكن أن يتعرضوا لمعاملة سيئة واستغلال خطير لهم من قِبل رب العمل أو من رئيسهم فيه، وحالة المتقاعد الذي يمكن أن يعاني عدم تعاون الموظف المسؤول عن صرف معاشه الذي يستحقه قانوناً، والمريض الذي عليه أن يعتمد على نية الطبيب الحسنة ورغبته في معالجته، وفي الطلاب الدارسين الذين يعرفون

(39) P. Pettit، Republicanism: A Theory of Freedom and Government، Oxford University Press، Oxford 1998.

أن مسارهم المهني لا يعتمد على ما يتمتعون به من قدرات، ولكن على إرادة الأستاذ الاعتباطية وحدها، والمواطن الذي يمكن أن يُلقى به في السجن جراء حكم طائش للقاضي.

في كل الحالات التي ذكرتها سابقاً ليس هناك أي تدخل، فلم أتحدث عن مستبد أو عن قلة حاكمة تمارس القمع، ولكن بوسعها أن تمارسه إن أرادت، ولم أقل إن الزوج يعامل الزوجة بطريقة سيئة، ولكن في مقدرته أن يرتكب هذا دون أن يخشى أي عقوبة، والأمر نفسه ينطبق على العمال وصاحب العمل والموظف والمتقاعد والطبيب والمدرس والقاضي في الأمثلة الأخرى، فلا أحد منهم يمنع الآخرين من تحقيق ما يريدون تحقيقه ولا أحد منهم يتدخل في حياة الآخرين. فالرعية والزوجة والعمال والمتقاعد والمريض والطلاب هم كلهم أحرار، إذا ما كنا نعني بالحرية عدم خضوعنا لتدخل ما، أو عدم وجود ما يعوقنا عن فعل شيء ما، أو يرغمنا على فعله. ولكن الأشخاص السابق ذكرهم يخضعون لإرادة أشخاص آخرين، ولهذا فهم يعيشون في حالة من التبعية أو كالعبيد، كما يصفهم بلاوتو في مسرحياته، لأنهم- في كثير من الأحيان- يبدون أحراراً في فعل ما يروق لهم؛ لأن رب العمل ليس على مقربة منهم أو لأنه شخص طيب أو أبله، ولكنهم في كل الأحوال يخضعون لسلطة رب العمل الذي باستطاعته تسليط العقاب عليهم إذا ما أراد ذلك.

فالتدخل هو القيام بفعل ما لعرقلة ما يريد الآخرون عمله، أما التبعية فهي تقييد الإرادة وسمتها المميزة الخوف. ولعلنا نجد تشخيصاً جميلاً لحالة التبعية والخوف الذي ينتج عنها، وأثرها في سلب الحرية في كتابات فرانشيسكو ماريو باغانو الذي يقول: «إذا كان القانون هو الذي يمنح المواطنين، أو طبقة بأكملها، أو مؤسسة من مؤسسات الدولة، أو حتى القاضي، الوسيلة لقمع

الآخرين عبر ذراع السلطة العامة، والتي ينبغي عليها الدفاع عن الجميع على قدم المساواة، فإن القانون، في هذه الحالة لا يغض الطرف عن القمع فقط بل يمارسه، وهذا من شأنه أن يطفئ شعلة الحرية. فليس القيام بالقمع فقط هو ما يهدد الحرية، بل إن حتى مجرد القدرة على القمع، وحتى دون استخدام العنف على الإطلاق، من شأنه أن يهددها أيضاً. فالحرية لها من الرقة ما يجعل أي ظلال قادرة على حجبها، وأي زفير خفيف قادر على حرقها. إن مجرد التفكير في إمكان تعرّضنا للقمع، دون وقوع أي عقاب على مَن يقمع، ينزع منا القدرة على المطالبة بحقوقنا وعلى ممارستنا لها، فيهاجم الخوف الحرية في منبعها. إنه كَسُمّ يوضع في نبع صافٍ يولد منه النهر. ففي هذه الحالة تعمل القوة الخارجية فقط على منع ممارسة الحرية»[40].

ولعلنا نجد أيضاً، على النقيض مما ذكرناه سابقاً، تشخيصاً دقيقاً للحرية السياسية مرادفاً لغياب الخوف في كتاب «روح القوانين»: «إن الحرية السياسية لكل مواطن تعني حالة من طمأنينة الروح مصدرها اعتقاده وشعوره بالأمان، وحتى تدوم هذه الحرية، فعلى الحكم أن يكون منظماً ليَحُول دون أن يخشى مواطن من مواطن آخر مثله»[41].

وبعد أن أوضحنا الفرق بين التدخل والتبعية (أو السيطرة)، يبقى لنا أن نذكر أن هناك تدخلاً دون سيطرة، يحدث هذا عندما يُفرض علينا الالتزام بالضوابط التي يضعها القانون. فالقانون الذي يَفرض عليّ وعلى المواطنين الآخرين دفع الضرائب، وفقاً للدخل المالي، أو القانون الذي يُدينني ويُدين

(40) F.M. Pagano، La coscienza della libertà. Dai «Saggi Politici» al progetto di Costituzione، by R. Bruschi، Generoso Procaccini، Napoli 1998، p. 73.

(41) Montesquieu، Spirito delle leggi، XI.6 ، by S. Cotta، Utet، Torino 1952، vol. I، p. 276.

الآخرين بعقوبة السجن مدى الحياة، إذا ما ارتكبنا جريمة قتل، على سبيل المثال، يضع لنا وأمامنا بالتأكيد قيوداً، ويُعتبر تدخلاً، ولكن لا يؤدي بنا هذا التدخل مطلقاً إلى التبعية لإرادة فرد آخر، وهذا بالطبع لأن تلك القوانين لا تسري عليّ فقط بل على الجميع كافة، ولا تمثل إرادة أحد ما أو مجموعة ما ورغبتها في فرض مصلحتها الخاصة[42].

فمن المشروع إذن أن نسأل، ما إذا كان التفسير الذي طرحه المنظرون الجمهوريون الجدد للحرية السياسية، على أنها مرادفة لغياب التبعية، باستطاعته أن يقدم مفهوماً مهماً جديداً في لغتنا السياسية. وإذا أخذنا في الاعتبار النصوص التقليدية الأساسية التي تتناول مسألة الحرية السياسية في الفكر الليبرالي مثل «حوار حول حرية القدماء مقارنة بحرّية خلَفِهم» و«مفهومان للحرية» لإيزاياه برلين بدا لي أمراً صحيحاً أن أختتم حديثي قائلاً إن كلا النصين لم يذكر أن الحرية مرادفة لغياب التبعية الشخصية. فكما هو معروف، يُميز كونستان بين حرية القدماء التي كانت تقوم على «الممارسة الجماعية والمباشرة لوظائف عديدة للجماعة بأكملها، مثل اتخاذ قرار الحرب والسلم، وعقد التحالفات مع الأجانب، والتصويت على القوانين، وإصدار الأحكام، ومراجعة الحسابات المالية، والإشراف على المسؤولين وجعلهم يمْثُلون أمام الشعب بأكمله ومساءلتهم ومحاكمتهم ومن ثم إدانتهم أو تبرئتهم»، وبين حرية العصر الحديث التي ترتكز على «حق كل شخص في ألا يخضع إلا للقانون،

(42) كتب روسو: «إننا كلنا أحرار عندما يخضع جميعنا للقانون، وليس عندما نطيع شخصاً آخر؛ لأن في الحالة الثانية عليّ أن أطيع إرادة الآخرين ولكنني عندما أطيع القانون فأنا أحترم فقط الإرادة العامة، أي إرادتي وإرادة الآخرين»، راجع:

Des Lois، in Oeuvres complètes، by B. Gagnebin & M. Raymond، Gallimard، Paris 1964، vol. III، p. 492.

وحقه في ألا يُقبض عليه أو يُسجن أو يُعاقب بالموت أو يُعامل بطريقة سيئة، بأي طريقة كانت جراء تعسف شخص أو أكثر، وحق كل شخص في أن يُعبر عن رأيه، وأن يختار حرفته، وأن يمارسها، وأن يمتلك أصولاً، وأن يتصرف فيها كما يحلو له، وحقه في أن يتحرك دون أن يطلب لهذا إذنا، ودون أن يكون عليه مراجعة وتبرير أفعاله وتصرفاته، وحق كل فرد في الاجتماع مع الآخرين لأغراض خاصة به، أو لممارسة شعائر دينية يفضلها هو ومن يجتمع معهم، أو لقضاء أيامه أو ساعاته في ما يروق له ولخياله، وحق كل فرد في التأثير على إدارة الحكم عبر تسمية كل أو بعض المسؤولين، أو عبر الاحتجاج أو تقديم الالتماسات أو الطلبات التي يجب على الإدارة بشكل ما أخذها بعين الاعتبار»[43].

وقد قام إيزاياه برلين باستكمال أفكار كونستان وراح يُميز بين حرية سلبية وأخرى إيجابية. فيؤكد إيزاياه أن الحرية السلبية: «هي الاعتقاد بأنني حر داخل الإطار الذي لا يقوم فيه أي فرد أو جماعة بالتدخل في أفعالي. ويعني هذا أن الحرية السياسية، هي ببساطة، المساحة التي يمكن أن يقوم الفرد فيها بالتحرك والفعل دون إعاقة من الآخرين»[44]. ويوضّح برلين أنه وفقاً لهذا التفسير، فإن الحرية «ليست مرتبطة على الأقل بالمنطق أو بالديموقراطية أو بالحكم الذاتي. وبشكل عام، يمكن للحكم الذاتي أن يوفر ضمانات أفضل لحماية الحرية المدنية من نظم الحكم الأخرى، ولهذا فقد قام الفكر الليبرالي بالدفاع عنه. ولكن ليس هناك أي ارتباط ضروري بين الحرية الشخصية والمبدأ الديموقراطي». أما

(43) Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni، in Constant، by S. De Luca، Laterza، Roma-Bari 1993، p. 188.

(44) Two Concepts of Liberty، in Four Essays on Liberty، Oxford University Press، Oxford، 1969، p. 122.

الحرية الإيجابية، فهي «أن تعيش حياتك بطريقة واحدة مقررة سلفاً»، وتنبع من الرغبة «في أن أحكم نفسي بنفسي أو أن أشارك في العملية التي من خلالها تتم مراقبة حياتي»[45]. ويرى برلين أنه مهما كانت هذه الرغبة مشروعة، فإنّ المفهوم الإيجابي للحرية قد فُسر تاريخياً على أنه تأكيد لـ«أنا» حقيقية وعليا ومستقلة ينبغي انتصارها ولو بالقوة. ولهذا، فإن الليبراليين وجدوا في المفهوم الإيجابي للحرية نوعاً من السلطوية المقنعة.

ولذا فمن السهل أن نكتشف أن المفهوم الجمهوري للحرية لا ينطبق لا على الحرية السلبية، ولا على تلك الإيجابية التي كتب عنها برلين وكونستان. فالحرية الجمهورية هي حرية سلبية مختلفة عن تلك الليبرالية؛ لأنها ترى أن ليس التدخل فحسب، (أي أن تجد نفسك ممنوعاً من الآخرين من عمل شيء ما، ولولاهم لاستطعت القيام بما تريده كما يرى برلين) ما يمثل انعداماً للحرية، بل إن مجرد امتلاك أحد القدرة على التدخل بسبب وجود سلطات غير محدَّدة، من شأنه أن يؤدي أيضاً إلى غياب الحرية. ولا يُطلق أحد من الكتاب السياسيين الجمهوريين مصطلح «حرية»، كما يفعل برلين، على الحرية التي تنعم بها الرعية تحت حكم مستبد «ليبرالي»، لأن المستبد يمكنه- في أي لحظة وحسب تقديره الخاص فقط- أن يحول بينهم وبين ما يريدون أو يستطيعون عمله، ومن ثم فهو يقمعهم، فالرعية، في هذه الحالة، لا تتعرض لتدخل مّا ولكنهم يخضعون لحالة من التبعية. ويمكن لأي ليبرالي أن يزعم توافر الحرية في هذه الحالة، ولكن لن يوافق على هذا الرأي أي جمهوري. ولن يقوم أي جمهوري بتعريف الحرية بأنها فرض نظام حياة معين أو «أنا» محددة، فلتعريف الحرية، يكفينا أن نَقصد بها غياب السيطرة، سواء كانت تلك السيطرة تخص نظام حياة معين أو

(45) Ivi، pp. 129–130.

أي «أنا» منفردة أو جماعية، يرغب أحد في فرضها على الآخرين.

وقد قام برلين وكونستان، على السواء، بالإشارة إلى أن الحرية الحديثة أو السلبية تُعتبر الحرية الأساسية أو الأكثر نقاء، رغم إقرارهما بأن الحرية المُمثلة في المشاركة النشطة في الحياة العامة، يمكن أن تكون لها آثار إيجابية في الدفاع عن الحرية الحديثة (أو السلبية). فما أبغي توضيحه هنا بشكل خاص، أن كلا المفهومين لا يتناول الحرية مرادفاً لغياب التبعية الشخصية وتفسيراً مهماً للحرية السياسية. ولا يشغلنا هنا التحقق من الأسباب التي جعلت كلاًّ من برلين وكونستان لا يذكر مفهوماً للحرية السياسية ظل ماثلاً لقرون وتم التعرض له بالتحليل والمناقشة في النصوص الأساسية التقليدية للفكر السياسي كما سأوضح عما قليل. وفي كل الأحوال فإن صمتهما وعدم ذكرهما لذاك المفهوم لهو أمر يدعو للدهشة؛ فلو كانا قد قررا سلفاً ألا يناقشا المفهوم الجمهوري للحرية الذي يرتكز على غياب التبعية لأنهما كانا يحسبانه غير ذي أهمية، أو ربما كانا يريان أنه مطابق لمفهوم الحرية السلبية أو الإيجابية، لكان عليهما تبرير قرارهما هذا؛ أما إن كانا قد أغفلا ذكره لجهلهما به، فهذا يؤكد لنا أن من يتناول النظرية السياسية عن معرفة تاريخية ناقصة نادراً ما يتمكن من صياغة نظريات ذات أهمية كبيرة.

يختلف المفهوم الجمهوري للحرية أيضاً عن الفكرة الديموقراطية التي تؤكد أن الحرية هي «القدرة على إرساء قواعد لأنفسنا، وألا نلتزم بأي قواعد سوى تلك التي أعطيناها لأنفسنا» (تعني الحرية هنا الاستقلال الذاتي). وقد أوضح بوبّيو في مقال له يرجع إلى عام 1954 أن الحرية الديموقراطية تتعارض مع الإكراه. فالفرد الحر في المفهوم الديموقراطي، على سبيل المثال، هو من يحظى بإرادة حرة: «فهو ليس بتقليدي ولكن له فكره الخاص به، فلا يكترث برأي

أحد، ولا يرضخ للضغوط أو يتنازل أمام الإغراءات أو الوعود»)، فهو، بوجه عام، يتمتع بإرادة حرة، بمعنى أنه يقرر لنفسه بنفسه.

ويختلف المفهوم الديموقراطي، بالطبع، عن المفهوم الليبرالي؛ لأنه- كما أوضح بوبّيو- حسب المفهوم الليبرالي «يتم تناول الحرية وكأنها مناقضة للقانون، فأي نظام قانوني وأي قانون رادع أو مُلزم يُمثل تقييداً للحرية»، أما في المفهوم الديموقراطي «فيتم تناول الحرية وكأنها إطار للحركة مطابق للقانون، ويتم التمييز ليس بين فعلين أحدهما ينظمه القانون والآخر لا، ولكن بين فعلين أحدهما ينظمه قانون ذاتي (أي قانون مقبول طوعاً)، وفعل آخر ينظمه قانون غير ذاتي (أي قانون مقبول كرهاً)»[46].

ويقترب المفهوم الجمهوري للحرية السياسية من المفهوم الديموقراطي، عندما نقصد بالحرية استقلال الإرادة؛ لأن الفكر الجمهوري يرى في الإكراه خرقاً للحرية؛ ولكن الحرية الجمهورية ليست مطابقة تماماً للحرية الديموقراطية، لأن الفكر الجمهوري يؤمن بأن الإرادة تكون حرة حينما تكون مصانة أيضاً ودوماً، من خطر تعرضها للإجبار، وليس عندما يكون القانون والضوابط التي تحكم أفعالي مطابقة لما أريد. فلم ير الكتاب السياسيون الجمهوريون أبداً أن الحرية تعني القيام بأفعال تخضع للقانون الذاتي أو مقبولة طوعاً، أو أنها تتمثل في القدرة على وضع ضوابط لأنفسنا واتباع فقط تلك الضوابط التي وضعناها نحن؛ بل رأوا أن القدرة على وضع ضوابط لأنفسنا، سواء بطريق مباشر أو عن طريق مُمثلين لنا، تُعتبر الوسيلة الأكثر نفعاً وتأثيراً (بالمقارنة بالطرق الأخرى)، لكي يمكننا أن نعيش أحراراً، أي ألاّ نكون تابعين للإرادة الاعتباطية لفرد أو جماعة.

(46) N. Bobbio، Politica e cultura، Einaudi، Torino 1974 (I ed. 1955)، pp. 172-174.

إن أفعال المواطنين التي ينظمها القانون تعتبر حرة، وهذا لا يحدث عندما يكون القانون مقبولاً طوعاً أو عندما توافق تلك الأفعال رغبات المواطنين، ولكن تكون حرة حينما لا يكون القانون انتقائياً، أي حين يلتزم القانون بمبدأ شمولية التطبيق (أي يتم تطبيقه على كل الأفراد، أو بمعنى أدق على كل أفراد الجماعة الأكثر أهمية)، وحينما تكون المصلحة العامة هدفه الأساسي، ولهذا فهو يمثل حماية لإرادة المواطنين من أن تتعرض لخطر الإجبار من قِبل مواطنين آخرين، ومن ثم فهو يجعل الإرادة مستقلة بشكل كامل.

يحتاج المفهوم الجمهوري للحرية إذن لضمانات أكثر، من تلك التي يحتاج إليها المفهوم الليبرالي والديموقراطي: فهو يقبل بفكرة أن الحرية تتمثل في غياب أي موانع لها، ولكنه يضيف أيضاً أمراً آخر، وهو حاجة الحرية إلى غياب السيطرة (أي غياب التهديد المستمر بقدرة فرد ما على التدخل في حريتنا)، ويقبل بالحاجة الديموقراطية إلى الحكم الذاتي، ولكن وسيلة فقط للحصول على الحرية وليس مرادفاً لها، أو بتعبير أفضل مرادف للحرية السياسية المتوافقة مع الفكر الجمهوري. فيدعم المفهوم الجمهوري نظرية مركبة للحرية السياسية تشتمل على الاحتياجات الليبرالية والأخرى الديموقراطية؛ ويمكننا القول عندئذ إن الليبرالية والديموقرطية هما رؤيتان ناقصتان أو مُفقرتان للجمهورية، ويجدر بنا التوقف قليلاً أمام هذه النقطة الأخيرة لأهميتها، ولكي نتناولها بشكل أكثر تفصيلاً.



الفصل الثالث

قيمة الحرية الجمهورية

لم يحدث تطابق مطلق بين آراء المنظرين الجمهوريين الجدد في ما يخص معنى الحرية السياسية. وقد أكد كوينتين سكينر في مقاله الأول حول الحرية الجمهورية، أن الكتّاب السياسيين الجمهوريين والمنظّرين الليبراليين قد اتفقت آراؤهم على معنى الحرية السياسية، وعلى أنها ترتكز على انتفاء الإكراه والتدخل، ولكنهم لم يتفقوا على الشروط السياسية التي من شأنها أن توفر حرية آمنة[47]. وفي مقاله الأخير «الحرية قبل الليبرالية»، يرى سكينر أن الفرق بين الليبرالية والجمهورية (أو بين الليبرالية والكتاب السياسيين الرومان المحدثين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما يطلق عليهم سكينر حيث لم يكن جميعهم من منظري الحكم الجمهوري) لا يتعلق بآرائهم المتباينة حول الظروف التي من شأنها توفير حرية آمنة، ولكن في تعريفهم المختلف لـ«الضابط» أو لـ«التقييد». فقد كتب سكينر أن الكُتّاب السياسيين الرومان الجدد يقبلون، دون أي تحفظ، فكرة مؤداها أن درجة الحرية التي ينعم بها المواطنون تتوقف على درجة التزامهم بشروط معينة في أفعالهم التي يرغبون في

(47) Q. Skinner، Machiavelli and the Maintenance of Liberty، in «Politics»، 18 (1983)، pp. 3–15; Id.، The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives، in Philosophy in History، by R. Rorty، J.B. Schneewind & Q. Skinner، Cambridge University Press، Cambridge 1984، pp. 193–221; Id.، The Paradoxes of Political Liberty، in The Tanner Lectures on Human Values، vol. VII، by S.M. McMurrin، Cambridge–Salt Lake City 1989، pp. 225–250.

القيام بها لتحقيق الأهداف التي اختاروها. ويرفض هؤلاء الكتاب: «الفكرة الرئيسة لليبرالية التقليدية التي ترى في القوة أو تهديد القوة الشكل الوحيد للإجبار الذي يتدخل في حرية الأفراد». ويوضح الكُتّاب الرومان الجدد أن «الحياة في حالة تبعية تمثل، هي نفسها، سبباً وشكلاً من أشكال الإكراه». فالفرد الذي يعيش في حالة تبعية يعاني الإجبار الذي يَحول بينه وبين ممارسة حقوقه المدنية. ويختتم سكينر حديثه قائلاً: «يمكن للتبعية وللتدخل على السواء أن يكونا سبباً في غياب الحرية»[48].

أما في رأي فيليب بِيتي، فإن غياب الحرية هو نتيجة للتبعية (أو السيطرة)، فالتدخل والضوابط، ومن بينها تلك التي يفرضها القانون العام، ينبغي اعتبارها «اعتداء ثانوياً على الحرية»[49]، أي أن في الوقت الذي يعتقد فيه سكينر أن الحرية الجمهورية تشمل غياب السيطرة والتدخل، كليهما على حد سواء، يرى بِيتي أيضاً أن الحرية الجمهورية تتضمن غياب السيطرة والتدخل، ولكنه يعتبر التدخل خرقا أقل خطورة من السيطرة.

ويدعم بِيتي نظريته موضحاً، أن من الصعب أن نجد في كتابات الكتّاب السياسيين الجمهوريين نقداً ذا أهمية لمسألة تقييد الحرية الاختيارية، الذي يفرضه حكم القانون على الأفراد، فهم يقبلون بتقييد الحرية الاختيارية مع اهتمامهم بتوضيح الفرق بين حالتي من يعيش تحت طائلة القانون، ومن يعيش أو من يرغب العيش في حالة من الإباحية المطلقة.

فغالباً ما أبدى الكتّاب السياسيون الجمهوريون امتعاضهم الشديد من

(48) Q. Skinner، Liberty before liberalism، Cambridge University Press، Cambridge 1998، p. 84، n. 55.

(49) Republicanism: Once More with Hinsight: A Theory of Freedom and Government، cit.

الإباحية، وغالباً ما عنوا بتوضيح أن الحرية المدنية والإباحية هما شيئان مختلفان أشد الاختلاف. فهم لم ينظروا مطلقاً إلى تقييد الحرية الاختيارية الذي يفرضه حكم القانون على أنه «خرق ذو أهمية للحرية»[50].

ويمكن أن نلخص الجدل بقولنا إن سكينر وبِيتي يرفضان فكرة كوننا أحراراً يعني إظهار طاعتنا للقوانين التي أقررناها نحن بأنفسنا، ويوضحان أن المفهوم الجمهوري أو الروماني الجديد للحرية السياسية، ليس مفهوماً إيجابياً لحرية ترتكز على الممارسة المباشرة للحقوق السياسية؛ ولكن، بينما يرى سكينر أن «التدخل والتبعية» كليهما يمكنه أن يؤدي إلى انتقاص الحرية[51]، يرى بِيتي أن التبعية فقط هي التي تؤدي إلى غيابها.

وأعتقد أن من المهم إيضاح أن الكتّاب الجمهوريين القدماء لم يؤيدوا قط فكرة أن الحرية السياسية الحقيقية ترتكز على غياب التدخل، لأنهم لم يعتبروا التقييد والتدخل اللذَين يفرضهما القانون على اختيارات الأفراد وأفعالهم تقييداً للحرية، بل كابحاً أو حداً ضرورياً موجوداً ضمنياً داخل الحرية الجمهورية[52]، لأنهم كانوا ينظرون إلى القانون على أنه نظام عام وجامع للمواطنين كافة ولأعضاء الجماعة الأكثر أهمية ونفوذاً، وهذا يعني أنه إذا تم احترام حكم القانون بشكل صارم فلن يستطيع أي فرد فرض إرادته الاعتباطية على الأفراد الآخرين من منطلق قدرته وثقته في عدم تعرضه للعقاب، ولن يكون بوسعه الإتيان بأفعال يُمنع الآخرون من القيام بها وإلا تعرضوا العقوبات.

(50) Ibid.

(51) Liberty before liberalism، cit.، p. 84.

(52) لنلحظ التناقض حينما يكتب برلين ذاكرا بينتهام: «إن بينتهام وحده تقريباً الذي يصرّ على تكرار أن مهمة القانون لم تكن تحرير الفرد بل تقييده – قائلاً: «إن كل قانون هو خرق للحرية» حتى وإن أدى ذلك الخرق إلى زيادة الحرية في مجموعها»»، راجع:

- *Two Concepts of Liberty*, cit., p. 148.

أما إذا كان الأفراد هم من يمسكون بزمام الحكم وليس القانون فسيستطيع بعض الأشخاص فرض إرادتهم الاعتباطية على الآخرين، ومن ثَم يقومون بقمعهم ومنعهم من الوصول إلى الأهداف التي يرغبون في تحقيقها، ومن ثَم يحرمونهم من حريتهم (والأمر نفسه ينطبق في حال كانت الأكثرية هي من تمسك بزمام الحكم، أو في حالة حكم الديموقراطية).

وقد صِيغ هذا التوصيف الرائع لتفسير الحرية السياسية في ثلاثة نصوص كلاسيكية، صارت في ما بعد النواة المركزية للفكر الجمهوري الحديث. النص الأول هو الخاص بليفيو والذي أكد فيه أن الحرية التي نالها الرومان بعد طرد الملوك، كانت ترتكز، في المقام الأول، على أن القوانين كانت أكثر قوة من الرجال[53]. أما النص الثاني فهو الذي صاغه سالّوستيو وذكر فيه إعلان إيميليو لابيدو: «أن الشعب الروماني حر لأنه لا يطيع أحداً سوى القانون»[54]. أما النص الثالث، فهو الخاص بشيشرون وعنوانه «برو كلوينتيو»، والذي تمت الإشارة إليه مرات لا حصر لها من قِبل الكتاب السياسيين لعصر النهضة والعصور اللاحقة لهم، وقد قال فيه شيشرون: «فليكن جميعنا خدماً للقانون لنكون أحراراً»[55].

إن السمة الأخرى للمفهوم الجمهوري للحرية السياسية هي الإيمان بأن الحرية تؤدي إلى نوع من التقييد أو الكبح لأفعال الأفراد. وقد قام رواد عصر التنوير الإنساني والمدني في فلورنسا بإعادة تناول وصياغة تلك السمات المهمة، الخاصة بالحكمة السياسية الرومانية، فكتب كولوتّشو سالوتاتي أن الحرية هي:

(53) Livio، Ab urbe condita، II.I.1.

(54) Sallustio، Orationes et epistulae excertae de historiis، 4، The Loeb Classical Library، Harvard University Press، Cambridge (Mass.) 1960، pp. 386–387.

(55) Pro Cluentio، 146.

«كابح جميل» يفرضه القانون على الجميع[56]، وقام ليوناردو بروني بتأكيد المبدأ ذاته، قائلاً إن الحرية الحقيقية هي المساواة التي يكفلها القانون[57]، وفي نصه: «كُتب تاريخ الشعوب الفلورنسية الحرة» نَسب إلى جانو ديلاّ بيلاّ فكرة أن الحرية تظل مُصانة طالما كانت القوانين أكثر قوة من المواطنين[58]. وفي النصف الثاني للقرن الرابع عشر، قام المعارضون لحكم عائلة دي ميديتشي بتأكيد أن أساس الحرية المدنية هو حكم القانون: وكتب ألامانّو رينوتشيني في كتابه: «ذكريات»، أن أي جمهورية تبغي الحياة في حرية عليها ألا تسمح لأي مواطن بأن «تتخطى سلطته القانون»[59].

وقام ماكيافيلّي أيضاً بتعريف حرية المواطنين بأنها القيد الذي يفرضه القانون على المواطنين جميعاً دون تفرقة، وأضاف أنه إذا خشي القضاة في إحدى المدن من رجل ما، وصار بمقدوره تجاوز وخرق حدود القانون فتلك المدينة ليست حرة[60]. وفي كتابه: «تواريخ فلورنسا» كتب أن المدن التي يُضيّق فيها القانون والنظم الدستورية بشكل فعال على الأمزجة السيئة للنبلاء

(56) Letter to Niccolodio Bartolomei، April 1369، in Epistolario di Coluccio Salutati، by F. Novati، Forzani، Roma 1891–1911، vol. I، p. 90.

(57) N. Rubinstein، Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century، in Florentine Studies، by N. Rubinstein، Faber، London 1968، pp. 442–461، specially p. 445.

(58) L. Bruni، Historiarum Florentini populi libri XII، by E. Santini، «Rerum Italicarum Scriptores»، vol. XIX، pt. 3، Bologna 1914، p. 82; Laudatio Florentinae Urbis، in From Petrarch to Leonardo Bruni، by H. Baron، Chicago University Press، Chicago 1968، p. 259.

(59) Ricordi storici di Filippo di Cino Rinuccini dal 1282 al 1460 colla continuazione di Alamanno e Neri suoi figli، by G. Aiazzi، Piatti، Firenze 1840، p. 103.

(60) «لم يكن لمدينة أن تكون حرة إن كان فيها مواطن يخشاه القضاة»، راجع: *Discorsi*, I.29.

وللشعب، هي فقط التي يمكن اعتبارها مدناً حرة[61]. وكان ماكيافيلّي يقصد بالحرية غياب السيطرة أو التبعية: «إذا أخذنا في الاعتبار الغاية التي يسعى إليها كل النبلاء وغير النبلاء، فسنكتشف أن في كلا النوعين رغبة شديدة في أن يسيطر وألا يُسيطَر عليه، ولذا فإن لديهما رغبة أشد في العيش في حرية»[62].

إن كل الانتهاكات والخروقات للحرية، التي تعرض لها الجمهوريون القدماء في كتاباتهم، تتناول تلك الخروقات التي تُرتكب ضد حكم القانون: مثل المستبد الذي يضع نفسه فوق القوانين المدنية والدستورية، ويحكم بما يمليه عليه هواه؛ والمواطن ذي النفوذ الذي استطاع أن يحصل على امتياز لنفسه دون المواطنين الآخرين، ولذا فبمقدوره الإتيان بأفعال لا يُسمح للآخرين الإتيان بها، (على سبيل المثال استغلال المال العام لأهداف خاصة، أو الحصول على مناصب عمومية بالمخالفة للقواعد)، والحكام الذين يتمتعون بسلطات اعتباطية. ففي نظر الجمهوريين، يعتبر التقييد الذي يضعه القانون على أفعال الحكام والمواطنين العاديين الدفاع الوحيد، فقط ضد الإكراه الذي يفرضه الأفراد: فالحرية تعني الحياة تحت حكم قوانين عادلة.

أما في ما يخص العلاقة بين الحرية والحكم الذاتي، فإن الجمهوريين القدماء كانوا يعتبرون الحكم الذاتي شرطاً لتحقق الحرية. فوفقاً لرأي الكتّاب الرومان، فإن الشعب الذي يتلقى القوانين من مليكه ليس شعباً حراً بل خادماً؛ فهو شعب لا يعيش في ظلّ الحرية ولكن في حالة من الدونية، أو بمعنى آخر في حالة شبيهة بحالة العبد أمام سيده[63]. فالملكية ذاتها، أو بمعنى آخر الملكية المطلقة، تُعتبر شبيهة بالسيطرة، أمّا الجمهورية فتُوصَف على أنها طريقة للحكم وللحياة

(61) storie fiorentine، IV، Proemio.

(62) Discorsi، I.5.

(63) Livio، II.15.3.

يحظى بها الشعب الحر.

وكما شرح ماكيافيلّي في أحد مقاطعه الأكثر وضوحاً، فإن الحكم الجمهوري هو الأكثر ملاءمة للدفاع عن الحرية؛ لأن لديه القوة لمنع هيمنة بعض المصالح الخاصة على المدينة، مما يجعل بعض المواطنين أو كثيرين منهم غير أحرار: «بلا ريب، لا يمكن الحفاظ على المصلحة العامة إن لم يتم تنفيذ كل ما يؤدي إلى ذلك في الجمهورية، وبصرف النظر عن مدى الضرر الذي يمكن أن تلحقه بهذا أو بذاك؛ لأن المصلحة العامة تعود بالنفع على الكثيرين الذين يمكنهم أن يدفعوها إلى الأمام في مواجهة القلة التي يمكن أن يلحقها ضرر منها»[64]. ويوضح ماكيافيلّي أيضاً، أنّ من الممكن وضع قوانين تُوائم إرادة ورغبات بعض المواطنين الذين يفرضون مصلحة خاصة بهم، ومن ثَم يؤدي هذا إلى هدم الحرية السياسية. ومثال على ذلك القانون الزراعي، الذي أراده الشعب الروماني الطموح، و«صار ذلك القانون سبباً في هدم الجمهورية بأسرها»، و«أفسد بشكل كامل الحرية الرومانية»[65].

كانت الفكرة الجمهورية، التي تضع حكم القانون شرطاً ضرورياً للغاية حتى لا يخضع المواطنون للإرادة الاعتباطية لبعض الأفراد (أو حتى لفرد واحد)، وحتى يستطيعوا العيش أحراراً، هي لب ومحور إجابة جيمس هارينغتون لهوبز، حين كتب هوبز في كتابه «اللوثيان» أنه ليس حقيقياً على الإطلاق أن مواطني جمهورية مثل جمهورية لوكّا كانوا أكثر حرية من رعية ملكية مطلقة كالسلطنة العثمانية؛ لأن المواطنين في كلتا الحالتين كانوا يخضعون للقانون.

فَمَا يجعل من مواطني لوكّا أكثر حرية من رعية السلطان العثماني هو النظام

(64) Discorsi، II.2.

(65) Ivi، I.37 .

الذي يجعل من المواطنين والحكام خاضعين على حد سواء لحكم القانون المدني والدستوري، بينما لا يخضع السلطان في إسطنبول لسلطة القانون، بل هو فوق القانون ويمكنه التحكم على هواه في الممتلكات وفي رقاب رعيته، مما يجبرهم على الحياة في حالة تبعية كاملة، ومن ثم دون حرية. ويوضح جيمس هارينغتون أن مواطني لوكّا كانوا «أحراراً» حسب قوانين لوكّا، لأن القانون فقط هو الذي يراقبهم؛ ولأن تلك القوانين «قد سهر على صياغتها كل المواطنين بهدف حماية حرية الجميع ومن ثم حرية الجمهورية»[66].

وقد انتقلت فكرة أن القانون هو الذي يحمي المواطن من الإرادة الاعتباطية للأفراد الآخرين لأنه ملزم للجميع بالقدر نفسه، من كتب المنظّرين الجمهوريين إلى نصوص مؤسّسي الليبرالية، والمثال الواضح على هذا هو مثال لوكا.

إن غاية القانون ليس إلغاء أو قمع الحرية، بل الحفاظ عليها وإنماءها. ففي كل الظروف التي وُجِد فيها أفراد عاقلون وقادرون على صياغة القوانين، حينما غاب القانون غابت الحرية معه، لأن الحرية هي ألا نتعرض للقمع أو للعنف من الآخرين، وهذا لا يحدث عندما يوجد القانون، وليست الحرية كما يقال «أن يفعل كل فرد ما يروق له»، ففي الواقع مَن سيكون حراً إذا تسلطت نزوات الآخرين عليه؟ فالحرية على العكس من ذلك، هي أن يقوم كل فرد بضبط نفسه، وتنظيم أفعاله وممتلكاته جميعها، كما يروق له، ولكن في حدود ما تسمح به القوانين التي يخضع لها، دون أن يخضع لهوى شخص آخر، وأن يكون بوسعه اتباع إرادته بشكل حر[67].

(66) J. Harrington، The Commonwealth of Oceana and a System of Politics by J.G.A. Pocock، Cambridge University Press، Cambridge 1992، p. 20.

(67) J. Locke، An Essay Concerning the True Original، Extent، and End of Civil Government، 57.29، in Two Treatises of Government، by P. Laslett، Cambridge

إن التقييد الذي يفرضه القانون على اختيارات الأفراد، يختلف عن ذاك الذي يفرضه فرد على الأفراد الآخرين حسب هواه؛ ففي الحالة الأولى يمثل الأمر نوعاً من الطاعة، أما في الحالة الثانية فهو نوع من الخنوع.

وقد أوضحت المقاطع التي ذكرتها أن في الوقت الذي لم يجد الكتاب السياسيون الجمهوريون في القيود التي تفرضها القوانين غير الاعتباطية غياباً للحرية، فإنهم أكدوا دائماً أن حالة التبعية لهوى ولتقدير الأفراد الآخرين تمثل غياباً لها، وكانوا يحسبون أن حكم القانون يجعل الأفراد أحراراً، ليس لأن القوانين تمثل إرادتهم، إن كانوا قد وافقوا عليها، ولكن لأن القوانين هي نظام شامل ومتجرد، ولهذا فهي تحمينا من الهوى والتعسف. وتتوقف جودة النظم المؤسسية، حسب وجهة نظر المنظّرين الجمهوريين، في قدرتها على منع استخدام السلطة بشكل عشوائي. وعندما قام ماكيافيلّي بالدفاع عن فضائل الحكم الجمهوري، كان يقصد ذلك الحكم الذي تتوزع فيه السلطات السيادية وفقاً لنموذج الحكم المختلط، وفيه يمارس الشعب السلطة السيادية في إطار الحدود التي نصت عليها القوانين الدستورية.

إن من المشروع اعتبار التبعية للإرادة الاعتباطية لفرد ما: «مصدراً وشكلاً للإكراه» كما فعل سكينر[68]، ولكنني أعتقد أن الفرق بين التبعية للإرادة الاعتباطية، وبين أن نكون خاضعين لبعض القيود القانونية، هو ما يفسر، بطريقة أفضل، مفهوم الحرية السياسية الخاصة بالفكر الجمهوري القديم. فلكي تلعب دوراً مهمَاً في المناقشات المعاصرة، يجب على المدرسة الجمهورية الحديثة أن تقدم نفسها ناقداً للتبعية والسيطرة، وليس لضبط الحرية الاختيارية

University Press، Cambridge 1998.

(68) Liberty before liberalism، cit.، p. 84.

وتقييدها، ويجب أن تنأى بنفسها تماماً عن الإباحية ومعاناتها من القيود، وعن السلطوية، وتشبثها بالسيطرة، على حد سواء.

لقد عارضت الجمهوريةُ القديمةُ التبعيةَ باستمرار إيماناً منها بأنها تشجع العقلية الخانعة من ناحية، والغطرسة من ناحية أخرى: وهما طريقتان للحياة مقيتتان إذا ما قورنتا بالطريقة المثلى للحياة المدنية. وتشكل تلك السمة الجمهورية أهمية بالغة، لأن وجود السلطات الاعتباطية والسيطرة، مثلها مثل الإباحية وانعدام المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية، يخنق الثقافة المدنية. فالمجتمعات الديموقراطية بحاجة إلى لغة سياسية وأخلاقية قادرة، بطريقة مقنعة، على إبراز المعنى والقيمة الحقيقيين لحياة مدنية كريمة. ومن منطلق كهذا، تحظى الجمهورية بالعديد من السمات المهمة، بشرط أن تظل وفية، وأن تلتزم بالعداء الذي طالما أضمره معلموها للسلطوية وللإباحية على السواء.

وثمة سبب آخر يساعدنا على التفريق بين الخضوع لقيود القانون وبين الخضوع للتبعية، وهو أن الإجراءات التشريعية التي تُعِين بعض المواطنين على التحرر من التبعية، هي نفسها التي تفرض على الآخرين وعلى أفعالهم بعض القيود. ولنُعد النظر في الأمثلة التي عرضتها في بداية الفصل الثاني: مثل الزوجة التي يمكن أن تتلقى معاملة سيئة من زوجها دون أن يكون بمقدورها المقاومة أو الاحتماء، والعمال الذين يمكن أن يتعرضوا لمعاملة سيئة واستغلال خطير لهم من قِبل رب العمل أو من رئيسهم فيه، والمسنّين والمرضى والأفراد الذين يعيشون بمفردهم وبحاجة دائمة لمن يُحسن إليهم. فلتحرير النساء من التبعية ينبغي إقرار قوانين تضمن لهن المساواة داخل العائلة وتقييد السلطة الاعتباطية للأزواج؛ ولحماية العمال المرؤوسين من رئيسهم، ينبغي إصدار قوانين تصون كرامتهم البدنية والأخلاقية، وتقييد السلطة الاعتباطية لرب العمل؛ ولتحرير

الأشخاص المعوزين من حالة الاحتياج للصدقة، يجب فرض ضرائب تتيح توفير العناية والمساعدة العامة الملائمة لهم. ففي الحالات الثلاث السابقة، صاحبت عملية التقليل من التبعية التي يخضع لها ويعانيها بعض المواطنين، زيادة في القيود على الحرية السلبية لمواطنين آخرين؛ أو بمعنى آخر أوضح، فقد تم فرض قيود على أفراد كانوا أحراراً في القيام بما يحلو لهم. فليس من الممكن تقليل التبعية دون فرض قيود قانونية، ويجب علينا الاختيار بين السيطرة (أو التبعية) والقيود التي يفرضها القانون. ومَن يرغب في استلهام المبادئ الجمهورية يجب عليه اختيار السياسات التي تقلل التبعية، بدلاً من تلك التي تحاول أن تخفف من الواجبات المدنية باسم الرغبة في أن نعيش أحراراً دون قيود.

وهذا لا يعني مطلقاً أن ليس بوسع الجمهوريين تثمين الحرية المرادفة لغياب التدخل والقيود، ولا يعني أيضاً أن عليهم أن يعتبروا هذه الحرية أقل قيمة من تلك المرادفة لغياب التبعية[69]. ولكن يعني أن على الجمهوريين إذا ما تعارضت الحرية المرادفة لغياب السيطرة مع تلك المرادفة لغياب القيود والتدخل، أن يضعوا أولوية غياب السيطرة فوق أو قبل غياب التدخل، لأن هذا يتوافق مع الجمهورية المُثلى التي ترى نفسها مُكوَّنة من جماعة أفراد لا أحد بينهم مُكره على الخنوع، ولا أحد مسموح له بالسيطرة، وقد كان هذا ولا يزال المثل الأعلى الذي يمثل قلب «اليوتوبيا» الجمهورية.

لقد دأب المنظّرون الجمهوريون الحصفاء على تأكيد أن مسائل الحرية هي مسائل خلافية، ويمكن حلها فقط بسُبُل يتفق معها بعض الناس ويأباها بعضهم الآخر. وقد أدركوا دوماً أن المصلحة العامة ليست هي مصلحة الجميع وليست

(69) N. Bobbio، Della libertà dei moderni comparata a quella deiposteri، in Id.، Politica e cultura، Einaudi، Torino 1974 (I ed. 1955)، pp. 160-194.

مصلحة تعلو فوق المصالح الخاصة، بل إنها مصلحة المواطنين الذين يرغبون في أن يعيشوا أحراراً من التبعية الشخصية، ولهذا فهي مصلحة تتضارب مع مصلحة كل مَن يرغب في السيطرة[70]، وحيث إنهم لا يؤمنون بأن المصلحة العامة هي مصلحة كل فرد أو حتى الجميع، فهم لا يخشون النزاعات الاجتماعية والسياسية، شريطة أن تظل تلك النزاعات في إطار الحياة المدنية، ويثمنون النقاش والحوار النظريين اللذَين يجريان داخل إطار المجالس العامة، ولم يقوموا بتغذية الفكرة القائمة على أن الجماعة هي جماعة عضوية، يعمل فيها الأفراد بهدف المصلحة العامة، ولم يضيعوا وقتاً في تخيل جمهوريات يتم فيها إقرار القوانين التي تلتمس حماية المصلحة العامة بالإجماع، بفضل ما يتمتع به المواطنون من فضائل.

وينبغي على المنظّرين الجمهوريين الجدد أن يستفيدوا جيداً من حكمة القدماء، وأن ينظُروا إلى الخلافات حول الحرية السياسية على أنها خلافات بين مصالح ومفاهيم فئوية، وليس على أنها نقاشات سياسية غايتها التأكد من الحقيقة وإظهارها. فلا يمكن لمفاهيم تتناول تعريف ماهية الفعل الاعتباطي، ومعنى أن نكون خاضعين لهوى فرد ما ألا تكون سوى أمور تقديرية وفردية قابلة للنقاش وللاختلاف.

(70) يتوافق هذا التفسير مع التخوف الذي أبدته الدارسات المناصرات للحركة النسائية. فعلى سبيل المثال كتبت آن فيليبس، أنه: «عندما يتم الجمع بين الفكر الجمهوري والمثل العليا - بمعنى أنه سيكون على المواطنين أن يضعوا مصالحهم الجزئية والفئوية جانباً، وأن يوجهوا اهتمامهم نحو مسائل ذات طبيعة عامة - فسيتساءل الكثيرون حول الضمانات التي من شأنها أن تجعل مصالح النساء ومخاوفهن جزءاً لا يتجزأ من مسائل الصالح العام»، راجع:

Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance?, presentation given at the conference «The Historical Perspectives of Republicanism and the Future of the European Union», Siena, 24-27 September 1998.

إن كل التقديرات التي تُبنى على أفعال سياسية تقديرات غير جامعة واعتباطية وفئوية؛ وليست النقاشات التي تحدث في الواقع ذات طبيعة علمية أو فلسفية، بل نظرية بالمعنى التقليدي للمصطلح. فوِفْق رأي بعض الأشخاص، فإن فرض ضرائب نسبية على الدخل لضمان توفير خدمة صحية ملائمة، وتوفير مدارس جيدة للمراطنين الفقراء، على سبيل المثال، يمثلان تدخلاً اعتباطياً كلياً، بل إنه فعل سلطوي بمعنى الكلمة؛ بينما يبدو لبعضهم الآخر أنه أكثر أنواع التدخل مشروعية. ولا توجد وقائع يمكن أن نذكرها بوسعها معالجة هذه المعضلة بشكل حاسم وموضوعي، وليست ثمة وسائل يمكنها حل هذا التناقض بطريقة ترضي جميع الأطراف.



الفصل الرابع

الجمهورية و«الليبرالية والمجتمعانية» (communitarianism)

إذا كانت الجمهورية تطمح إلى أن تقدم نفسها على أنها مشروع فكري وسياسي مهم للديموقراطيات الدستورية، فيجب عليها أن توضح موقفها من الاتجاهات الأخرى للفكر السياسي المعاصر، وعلى رأسها الليبرالية. فالتحدي الفكري الذي أطلقه المنظرون الجمهوريون الجدد في مواجهة الليبرالية، يعتبر أمراً حديثاً. فقد تعرض النظام الليبرالي على امتداد تاريخه الطويل لعديد الانتقادات باسم العدالة والطبقية الاجتماعية، وباسم التقاليد والكمال والتجديد الأخلاقي، وباسم الوحدوية، وباسم الرغبة في مشاركة أوسع في السلطة السيادية. ولكن لم يُزج أبداً بالحرية وبمبدئها الأهم في هذا السجال، إلا عندما تم تحدي الليبرالية باسم الحرية الحقيقية بصفتها نقيضاً للحرية الشكلية[71]. فقد كانت الليبرالية رائعة حينما دافعت عن الأفراد ضد تدخل الدولة والأفراد الآخرين، ولكنها لم تكن على المستوى نفسه عندما تفهمت واحتوت بشكل أقل، الحاجة إلى الحرية، مِمَن ينبغي عليه غض بصره أو فتح عينيه على وسعهما، لكي يتحرى مزاج ذوي النفوذ، والذين يمكنهم في أي وقت إكراهه على عمل ما يرغبون فيه، ومن ثم يُكرِهونه على الخنوع دون أن يتعرضوا لأي عقاب. وعندما أراد الليبراليون النضال ضد السيطرة لم يستطيعوا الدعوة إلى الحرية باعتبارها مفهوماً يرادف غياب التبعية، لأنه لم يكن مفهوماً ملائماً للغاية التي

(71) N. Bobbio، Politica e cultura، Einaudi، Torino 1974 (I ed. 1955)، pp. 269–282.

كانوا يرمون إليها، ولذا فقد كان عليهم أن يستعيروا مُثُلاً أخرى كالعدالة والمساواة، (والتي ينتمي إليها مزيج من مُثُل أخرى مختلفة، لكنها جيدة أيضاً مثل العدالة والحرية، والاشتراكية الليبرالية، والليبرالية الاشتراكية).

فمن الناحية التاريخية، فإن العلاقة بين الجمهورية والليبرالية هي علاقة اشتقاق وتجديد، فتعتبر الليبرالية فكراً مشتقاً من الجمهورية بمعنى أنها أخذت من الجمهورية بعض الأصول المهمة، وعلى رأسها مبدأ الدفاع عن نموذج الدولة المُقيَدة ضد الدولة المطلقة. وإذا كان صحيحاً ما كتبه بوبيو أن كل الكتّاب الذين نُسبت إليهم عملية صياغة المفهوم الليبرالي للدولة، يصرون على ضرورة أن تكون السلطة العليا مقيدة، فصحيح أيضاً أنه قد تم تأكيد الضرورة ذاتها بإلحاح مستمر من قِبل المُنظّرين الجمهوريين، سواء تعلق الأمر بالحكم الملكي أو بالجمهوري. فعلى سبيل المثال، يُسمي ماكيافيلّي السلطة المطلقة بـ«الدكتاتورية» ويوضح في موضع آخر: «إن الأمير الذي يستطيع عمل كل ما يروق له هو مجنون، والشعب الذي يستطيع فعل كل ما يرغبه ليس حكيماً»[72].

فالليبرالية نظرية سياسية تقوم على الفردية، والتي بدورها تؤكد أن الغاية الأساسية من الجماعة السياسية هي حماية الحياة والحرية وممتلكات الأفراد. ويفخر الليبراليون بمبدإهم هذا في جدالهم أولاً مع مناصري «الأفكار المجتمعانية»، الذين يضعون نصب أعينهم تأكيد مفهوم المكتسب الأخلاقي غاية للجماعة السياسية، ثم مع الأيديولوجية الثيوقراطية التي تتخذ من تحقيق الخلاص غاية لها، وأخيراً مع الأيديولوجية العضوية، التي تتلخص غايتها الرئيسة من الدولة في تحقيق مصلحة المجتمع بأكمله ومصلحة الجماعة

(72) Discorsi، I.25 e I.58.

والأمة. وكان المنظرون الجمهوريون قد أعلنوا، قبل أي أحد آخر، أن الغاية الأساسية من الجماعة السياسية، صون الحياة والحرية وممتلكات الأفراد. وقد أشار شيشرون في عمله «واجباته» إلى أن ما دفع الإنسان إلى التخلي عن حالة الحرية الطبيعية وإلى تأسيس الجماعة السياسية حاجته إلى تأمين الممتلكات[73]. وعندما قام ماكيافيلّي بشرح معنى «الفائدة الجماعية التي تنتج عن العيش في حرية» لم يشر إلى أي غاية جماعية، موضحاً أن المصلحة الجماعية التي تعود على المواطنين من الحياة في حرية تتمثل في «القدرة على التمتع بالأشياء بحرية ودون أي خوف، فليس علينا أن نرتاب في شرف المرأة أو في الأولاد وألا نخشى من أنفسنا»[74].

فلدى الليبراليين الحق إذن عندما يعلنون في جدالهم، هذه المرة مع الأيديولوجية المحافظة على التناغم الاجتماعي ومع الطوباوية الماركسية التي تقوم على فكرة تحقيق مجتمع مسالم بأكمله، عن استحالة القضاء على الصراع الاجتماعي، بل إن علينا أن نُسلم بخصوبة هذا الصراع. ولكن ينبغي أن تُنسب هذه الخلاصة النفيسة من الحكمة السياسية إلى ماكيافيلّي الذي ارتدى ثوب المُجدد وقدمها في عمله «أحاديث»، موضحاً أن الصراع الاجتماعي بين الشعب ومجلس الشيوخ «السيناتو» في جمهورية «روما» «كان هو السبب الأول في الحفاظ على حرية روما»[75]. أما من يبدي إعجابه بميلّ، وله الحق في هذا، لانتقاده التقليدية ولترحيبه بالتعددية، فالأولى به أن يُظهر إعجاباً مماثلاً ماكيافيلّي لإطرائه التنوع الذي يتسم به العالم ولتأكيده أن كل فرد يجب أن

(73) De officiis، II.21.73

(74) Discorsi، I.16.

(75) Ivi، I.4.

يعيش بالطريقة الملائمة له وليس كما يلائم الآخرين[76]. وأنه لحقيقي أيضاً أن مجموعة من الكتاب الجمهوريين قد تخيلوا الجمهورية وكأنها «أورشليم الجديدة»، التي يجب أن تهيمن عليها الأخلاق والفضيلة، وقد رأى آخرون ضرورة الحاجة إلى المراقبة وإلى الدين المدني، ولكن الجمهورية التقليدية التي سبقت نشأة الفكر السياسي الليبرالي لم تكن لتدع نفسها تتوقف أمام تلك الخيالات الساعية إلى الكمال الأخلاقي والروحي.

وسيكون الحديث مختلفاً عند تناولنا مسألة الفصل بين السلطات. فرغم أن تناول المنظّرين الليبراليين لهذه المسألة قد قطع شوطاً بعيداً نسبة إلى ما وصل إليه معلمو الجمهورية القدماء، لكن الصحيح أيضاً، وبالقدر نفسه، كما عرضت من قبل عندما تناولت الجمهوريات الإيطالية، أن مبدأ الفصل بين السلطات بمعنى التمييز بين وظائف السيادة مثل (السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية) كان حاضراً وبشكل واضح في كتابات المنظرين الجمهوريين.

فبينما تنتمي مدرسة الحقوق الطبيعية (أي الحقوق التلقائية التي لا يمكن التنازل عنها)، بالفعل إلى الليبرالية الكلاسيكية، ورغم الدور الكبير الذي أدته تلك المدرسة في حماية الحقوق الفردية وفي تحرير الشعوب والجماعات، فإنها تعاني خللاً واضحاً في نظريتها اعترف به المنظرون الليبراليون أنفسهم. فالحقوق تصير حقوقاً قولاً وفعلاً إذا كان يعترف بها العرف أو القانون، ولذا فهي تُعتبر حقوقاً تاريخية وليست طبيعية، وإذا لم تكن تلك الحقوق تاريخية ولم يعترف بها القانون فإنها تصبح في هذه الحالة، تطلعات أخلاقية، يمكن وصفها بأنها مهمة للغاية، ولكنها ليست أكثر من تطلعات أخلاقية.

ومن المدارس التي تنتمي إلى الليبرالية الكلاسيكية والمعاصرة، المدرسة

(76) M. Viroli، Il sorriso di Niccolò، Laterza، Roma-Bari 1998.

«التعاقدية» أو «التكافلية الاجتماعية»، التي تهتم بتقديم القواعد الأساسية التي يجب أن تنظم عمل المؤسسات السياسية، مثل النتائج التي تترتب على حصول الأفراد، في ظل ظروف معينة مثالية، على درجة من القَبول والشعبية. ولا تدّعي المدارس التعاقدية المختلفة أن لها دوراً توضيحياً (أي أنها لا تشرح كيفية نشأة الدول وتَكوُّنها)، ولكنها ذات طابع يهتم أساساً بالقواعد، أي أنها تشرح الأسباب التي تجعل من الأفضل أن نعيش في إطار الدولة ولِمَ هذه الدولة أفضل من تلك. وقد كان هناك أيضاً منظّرون سياسيون جمهوريون تعاقديون (مثل روسو) ولكني أعتقد أن المدرسة التعاقدية تتلاءم بشكل أقل مع الفكر الجمهوري. وأعتقد شخصياً أن من الحكمة أن ننطلق من التاريخ عند تناولنا مسألة القواعد، فنعقد المقارنة بين الماضي والحاضر أو بين المؤسسات في دولة ما ودولة أخرى، وبهذه الطريقة فلن يكون علينا تحمل مشقة الانتقال من النموذج المثالي النظري إلى الواقع السياسي والاجتماعي، وسنستطيع أن نضيف إلى تحليلنا قوة إقناعية إضافية كتلك الخاصة بالطريقة السردية والتحليلية. من ناحية أخرى، فإن الخطاب السياسي الجمهوري قد نشأ وترعرع بشكل خاص في مجالس الجمهوريات الحرة، حيث كان يتم إقرار القرارات السيادية بعد مناقشات ومداولات، ولذا فهو خطاب يتسم بالطابع الخبري وليس الفلسفي، فهو لا يلتمس «الحقيقة» المجردة بل يريد الوصول إلى الشيء العملي المفيد (أي المصلحة العامة)، وليس به حاجة إلى المقدمات النظرية المجردة بل إلى الحكمة.

ورغم أنها وجهة نظر ما زالت بحاجة إلى المراجعة والتأكد من صحتها، إلا أن بالإمكان القول إن الليبرالية– من المنظور التاريخي– تدين إلى الجمهورية الكلاسيكية بأصول نظريتها الأعلى قيمة، بينما تنتمي إلى الليبرالية نفسها

مجموعة المبادئ التي انكشف عدم رسوخها مع مرور الوقت والتجارب. وينبغي على الليبرالية ألا تلوم سوى نفسها وبعضاً من منظريها الأوائل على تناسيهم المفهوم الجمهوري للحرية السياسية ما أدى في ما بعد– كما سأوضح لاحقاً– إلى إضعاف قدرتها على احتواء الحاجة إلى الحرية باعتبارها مرادفاً للحاجة إلى غياب التبعية، وهو المفهوم الذي يوائم أكثر من أي شيء آخر المَثَل الأعلى لحياة مدنية.

فمن الناحية النظرية، يمكن اعتبار الليبرالية نوعاً من الفكر الجمهوري المُفقَر أو غير المتسق، ولكنها ليست مطلقاً نظرية بديلة للجمهورية. وإذا قبلنا برأي سكينر الذي دعم فكرة أن الجمهوريين، على عكس الليبراليين، «يصرون على أن الحياة في تبعية هو في حد ذاته سبب وشكل من أشكال الإكراه»[77]، يمكننا أن نُنهي حديثنا قائلين إن الجمهورية تتميز بليبرالية أكثر راديكالية واتساقاً من الليبرالية الكلاسيكية. فبينما يرى الليبراليون أن: «القوة أو التهديد بالإكراه يمثل الشكل الوحيد من الإجبار الذي يتدخل في حرية الفرد»، يريد الجمهوريون التقليل من الإكراه الذي يثقل كاهل الأفراد بأكبر قدر ممكن، ولذا فهم مستعدون للنضال أيضاً ضد أشكال الإكراه الناتجة عن التبعية.

وإذا قبلنا بنظرية بِيتي القائلة إن المدرسة الجمهورية ترى في السيطرة وليس في القيود العدو الأول للحرية، أمكننا القول حينئذ إن الليبرالي يعتبر القوانين (ومنها القوانين غير الاعتباطية العامة التي تهدف إلى تقليل تبعية بعض المواطنين للإرادة الاعتباطية للآخرين) نوعاً من تقييد الحرية، ولكن في الوقت ذاته يرى الجمهوري القانون نفسه بمثابة درع مقدسة حامية للحرية، ولذا فهو على

(77) Q. Skinner، Liberty before liberalism، Cambridge University Press، Cambridge 1998، p. 84.

استعداد لتحمل حتى الأشكال الصارمة من التدخل بهدف التخفيف من وطأة السيطرة والسلطة الاعتباطية على نفسه وعلى الآخرين. لكن التفسير السابق يجعل من الجمهورية متناقضة تماماً مع الإباحية (الحرية المطلقة) وليست مع الليبرالية، فهناك الكثير من الليبراليين الذين يقبلون بالمشروع الجمهوري بتوسيع حدود الحرية الحالية. ويرغب الجمهوريون في أن يتقاسم عدد أكبر من الرجال والنساء ثقافة المواطنة، وأن يؤمنوا بأن المساواة الديموقراطية جميلة وجديرة بالاهتمام، وألا يقبلوا الخنوع أمام الآخرين وأن يعاملوا الآخرين باحترام، وأن يكونوا على استعداد للوفاء بالواجبات المدنية وأن يكونوا متكافلين في ما بينهم. ويعني توسيع حدود الحرية أن تُبذل الجهود لكي لا يضطر رجال ونساء أكثر إلى الخضوع للحكم الاعتباطي للآخرين، حتى يتمكنوا من الحصول على منصب في القطاع العام أو الخاص؛ ولكي يقل عدد المواطنين الذين يشعرون بضعفهم أمام السلطة العامة والبيروقراطية، والمواطنين المُجبَرين على التزام الصمت وعلى السلبية، لأن الجماعة الاجتماعية أو الثقافية أو العرقية التي ينتمون إليها تُعتبر ذات مستوى أدنى، ويتم النظر إلى تاريخها على أنه عديم القيمة؛ ولكي يتعرض مواطنون أقل للتمييز أو للغطرسة أو للتعالي في مكان العمل أو من قِبل جيرانهم في المسكن. فلِمَ يجب على الليبراليين معارضة مشروع للحرية كهذا إذن؟ فإن أبدى الليبراليون استعدادهم لدمج مبدأ الحرية باعتباره مرادفاً لغياب السيطرة في خطابهم وفي سياساتهم، فسيعطون، بلا ريب، قوة دفع جديدة إلى الرسالة السياسية لليبرالية في القرن الحالي[78].

وكان كوينتين سكينر قد أشار إلى وجود اختلاف نظري مهم في خطاب القوانين بين المدرسة الجمهورية الكلاسيكية والليبرالية. فمن الصحيح أن

(78) R. Boesche، Thinking about freedom، in «Political Theory»، XXVI (1998)، p. 863.

الجمهوريين الكلاسيكيين وعلى رأسهم ماكيافيلّي لم يتحدثوا أبداً عن الحقوق، فناهيك عن الحقوق الطبيعية التلقائية، ولكن كانت هناك أيضاً مجموعة من المنظرين الليبراليين الرئيسين الذين لم يقبلوا بفكرة وجود حقوق طبيعية أو تلقائية[79]، وأعتقدُ أن من المهم إيضاح أن المفهوم الحديث للحقوق يتسق تماماً مع المثل الأعلى الجمهوري الخاص بالحرية السياسية والحياة المدنية. فيُلقن مفهوم الحقوق ولاسيما ممارساتها المواطنين طريقة للحياة ترفض الخنوع والغطرسة كليهما على حد سواء، وهذا ما كان قد أوضحه توكفيل في إحدى فقراته الغنية بالأفكار الجمهورية الكلاسيكية.

لا أعرف فكرة أكثر جمالاً بعد تلك الخاصة بالفضيلة سوى فكرة الحقوق، أو بالأحرى يمكننا القول إن تينك الفكرتين تتحدان معاً. ففكرة الحقوق ليست سوى فكرة الفضيلة بعد أن تم إدماجها في العالم السياسي. فبواسطة فكرة الحقوق، عَرَّف الإنسان ما هو إباحي (حر مطلق) وما هو سلطوي. واستطاع كل فرد على هداها أن يبدو مستقلاً دون غطرسة وخاضعاً دون إذلال. فالإنسان الذي يطيع العنف ينطوي وينحط، ولكنه عندما يخضع لحكم القانون ويُقر بحكمه أيضاً للآخرين مثله، يسمو بطريقة ما فوق من يحكمه. لا يوجد رجال عظماء دون فضيلة، ولا يوجد شعب عظيم دون احترام الحقوق: بل يمكننا أن نقول أيضاً إنه لا يوجد مجتمع (ففي الحقيقة أليس المجتمع جماعة

(79) وكما أوضح إيمانويل كانط، فإن الحقوق (ومن ضمنها الحق في التملك) يتم تحديدها وإلزام الجميع باحترامها من قبل الحكومة. وكتب إيميل دوركهايم مشيراً إلى «الحقوق الطبيعية» إن: «الدولة هي من تقوم بخلق تلك الحقوق ومن ثم تعطيها صيغة حكومية ثم تترجمها في الواقع [...]. إذا ما غابت سيادة الدولة فسيمكن فقط تخيل الحقوق وليس ممارستها»، راجع:

S. Holmes, *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Edizioni di Comunità, Torino 1998, p. 27.

مكونة من أفراد عقلاء وأذكياء؟) تربط أعضاءه القوة فقط[80].

ورغم التوافق المهم بين الليبرالية والجمهورية، لكنني أعتقد أن المُثُل الجمهورية للحرية أكثر فائدة للديموقراطية المعاصرة من المفهوم الليبرالي الذي يعتبر الحرية مرادفة لغياب التدخل. فالمثل الأعلى الجمهوري للحرية يتيح لنا أن نجد في تبعية الأفراد للإرادة الاعتباطية لفرد أو لأفراد آخرين انتقاصاً للحرية، ويتيح لنا، قبل كل شيء، أن نبرز العلاقة التي تربط الحرية بالفضيلة المدنية بطريقة أكثر إقناعاً مما يتيحه لنا المثل الأعلى الليبرالي. فيمكن للشخص الذي يؤمن بمفهوم الحرية بوصفه مرادفاً لغياب التدخل أن يقبل بتأدية بعض من الواجبات المدنية نحو المجتمع – مثل التبرع بالأموال للجمعيات الخيرية، ودعم برامج التكافل الاجتماعي، والمشاركة في منظمات المجتمع المدني – لأنه يؤمن بأن مشاركته تنطوي على قيمة أخلاقية، أو لأنه يحسب أن مشاركته تهدف إلى الحفاظ على المجتمع جيداً وهادئاً، أو لأنه يعتقد أن جهوده في خدمة الصالح العام (أو شعوره بالوطنية كما يشير إليها بنيامين كوستان) تهدف إلى الدفاع عن الحرية الشخصية من تعسف الحكام والمواطنين المتغطرسين. ولكن سيكون من الصعب إقناع الشخص نفسه (المؤمن بالحرية الليبرالية)، أن يكون مُقيداً بالقوانين وأن يتبرع بالمال أو أن يبذل وقته وجهده في تنفيذ أعمال تهدف إلى خدمة المصلحة العامة، لأنه يرى في القانون الذي يُلزمه بخدمة الصالح العام قيداً على حريته. فالحرية الليبرالية ليست فقط غياباً للتدخل، ولكنها «حصانة واقية ضد الخدمة» أيضاً، كما أشار هوبز إلى ذلك في كتابه المهم «اللوثيان».

أما المواطنون الذي يؤمنون بالمفهوم الجمهوري للحرية، فلا يعتبرون الأفعال التي يفرضها عليهم القانون لخدمة الصالح العام تعدياً على الحرية، ذلك لأنهم

(80) A. de Tocqueville، La democrazia in America، in Scritti politici، cit.، p. 282.

يُعرِّفون الحرية بأنها غياب للسيطرة فقط وليس للتدخل. وعلى عكس الليبراليين الذين يعتبرون الخدمة العامة تقييداً للحرية، يرى الجمهوريون أن الخدمة العامة رفيقٌ طبيعيٌ ملازمٌ للحرية، وهم يدركون، حسب رأي هوبز، أنه من واجب مواطني لوكّا خدمة الصالح العام أكثر مما تقوم به رعية السلطان العثماني، ورغم هذا فإنهم سيشعرون بأنهم أكثر حرية في لوكّا منهم في إسطنبول.

ومهما كانت الفروق التي تفصل بين المدرستين الجمهورية والليبرالية محسوسة، تظل أكثر وضوحاً وتبايناً الاختلافات الكائنة بين المدرسة الجمهورية والنظريات المجتمعانية، التي تقترح تعزيز الوحدة الأخلاقية والثقافية لمجتمعاتنا الديموقراطية وسيلة قادرة على إيقاظ وتنشيط الفضيلة المدنية للمواطنين. ورغم هذا، ولأسباب ليس هنا المقام المناسب لشرحها، هناك اعتقاد شائع للغاية بين النظريات السياسية الدولية بأن الفكر الجمهوري هو شكل من أشكال النظريات المجتمعانية. والمثل الواضح على هذا هو يورغن هابرماس، الذي يعتقد أن الفكر الجمهوري هو تقليد فكري مأخوذ عن أرسطو، ويقوم على مبدأ المواطنة المقصود بها الانتماء إلى إحدى الجماعات العرقية والثقافية التي تحكم نفسها ذاتياً[81]. ووفقاً لرأي هابرماس، فإن الجمهورية هي أيديولوجية ترى المواطنين أجزاء من الجماعة، بحيث يستطيعون تطوير هويتهم وتميزهم الأخلاقي والتعبير عنهما فقط داخل إطار أحد التقاليد والثقافات التي عليها توافق، والتي تتضمن مفهوماً خاصاً بالمصلحة الأخلاقية[82].

ولنعترف أولاً أن تفسير الجمهورية على أنها شكل من أشكال الأرسطية السياسية خطأ تاريخي[83]. فحسب رأي الجمهوريين أن تكون مواطناً فهذا لا

(81) J. Habermas، Faktizität und Geltung، Suhrkamp، Frankfurt 1992، p. 640.

(82) J. Habermas، Die Nachholende Revolution، Suhrkamp، Frankfurt 1990، p. 208.

(83) M. Viroli، Dalla politica alla ragion di stato، Donzelli، Roma 1994، cap. I.

يعني كثيراً الانتماء إلى جماعة عرقية أو ثقافية ذاتية الإدارة، بل يعني، في الأساس، أن تمارس حقوقاً مدنية وسياسية ناتجة عن الانتماء لإحدى الجمهوريات أو الحضارات، أو الانتماء إلى جماعة سياسية قبل أن تكون ثقافية أو عرقية، غايتها أن تتيح لأفرادها الحياة معاً تحت ظلال العدالة والحرية وحكم القانون. فمن المنظور الجمهوري، تمثل العدالة المصلحة العامة الأكثر أهمية، ذلك لأن الأفراد الذين يحيون فقط في مدينة عادلة، ليسوا مكرَهين على الخنوع أمام إرادة أشخاص آخرين ويستطيعون الحياة في حرية. فيقوم أصل الجمهورية إذن على مبدأ الحقوق والعدالة المتساوية، ويرغب «الفلاسفة المجتمعانيون» في إثرائه بفكرة توافقية خاصة بالمصلحة الأخلاقية.

ففي اعتقاد الكتّاب السياسيين الجمهوريين، ليست الجمهورية واقعاً سياسياً نظرياً، بل مكسباً حقيقياً شارك أفراد آخرون في بنائه، ومن واجبنا نحن الحفاظ عليه إذا أردنا أن ينعم بالحرية من سيأتي بعدنا. فتتسم كل مدينة (أو ما نطلق عليه اليوم «جماعة وطنية») بتاريخ وبسمات تميزها عن المدن الأخرى، ولكنها لكي تكون جمهورية بمعنى الكلمة يجب أن يكون أساسها العدل. فالجمهورية المؤسسة على العدل وعلى حكم القانون بمقدورها تلبية متطلبات الصداقة والتضامن والانتماء الذي يراه «المجتمعانيون» ضرورياً. ولكن إذا شيدنا مدينتنا على مفهوم محدد بالمصلحة وبالثقافة فلن تكون لدينا مدينة عادلة، أو مدينة للجميع بل مدينة لقلّة من الأفراد.

وينبغي علينا الانتباه إلى فكرة أخرى خاطئة شائعة في التفسير المعاصر للجمهورية، وهي أن الجمهورية تعتبر المشاركة في الإدارة الذاتية قيمة وغاية أُولى لها[84]. وكما أشرت من قبل، فإن الجمهوريين الكلاسيكيين كانوا يرون

(84) D. Herzog، Some Questions for Republicans، in «Political Theory»، XIV (1986)،

أن المشاركة في الحياة الجمهورية مهمة ويجب حض الناس عليها، من أجل الحفاظ على الحرية ومن أجل التهذيب المدني للمواطنين، ولكنهم لم يكونوا يعتبرون تلك المشاركة قيمة ولا غاية أساسية من الجمهورية، بل وسيلة لصون الحرية ولانتقاء المواطنين الأكثر كفاءة لتولي زمام المسؤولية. فوجود حكام أكفاء يغدو، في كثير من الأحيان أمراً أكثر أهمية من مشاركة المواطنين في القرارات كافة. فالشيء الذي يجب الاعتناء به هو أنه ينبغي على من يحكم، وعلى من في يده القرار، أن يضع المصلحة العامة نصب عينيه بالمعنى الذي كنا قد أوضحناه من قبل.

فالمساواة الجمهورية لا تشمل المساواة في الحقوق المدنية والسياسية فقط، بل تشترط الحاجة إلى ضمان الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية كافة التي تتيح للمواطنين أن يعيشوا حياة كريمة وجديرة بالاحترام، كما تتطلبه الحياة المدنية الحقيقية. وقد ترك لنا معلمو الفكر الجمهوري الحديث ملاحظتين ثمينتين للغاية تتعلقان بموضوع المساواة الاجتماعية: الملاحظة الأولى صاغها ماكيافيلّي وتتلخص في أنه يجب عدم ترجمة الفقر إلى انتقاص من الاحترام العام ولا إلى غياب التقدير، أما الملاحظة الثانية فندين بها إلى روسو وتخبرنا أنه يجب ألا يصل أحد في الجمهورية الحقيقية إلى درجة من الفقر تضطره إلى بيع نفسه (أو بمعنى أوضح أن يُضطر لبيع ولائه وطاعته إلى المواطنين الأكثر منه ثراء ونفوذاً، وعندئذ يتحول إلى خادم أو إلى منتفع)، وألا يصل أحد إلى درجة

---

p. 486 &C. Taylor، Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate، in Liberalism and the Moral Life، by N.L. Rosenblum، Harvard University Press، Cambridge (Mass.) 1989، pp. 165 e 177; M. Sandel، Democracy and its discontent، Harvard University Press، Cambridge (Mass.) 1996; M. Walzer، Rescuing Civil Society، in «Dissent»، 1999، pp. 62-67.

من الثراء تسمح له أن يشتري طاعة المواطنين الآخرين عبر تبادل المنافع. ويمثل هذان المبدآن القاعدتين الأساسيتين للمساواة الجمهورية في عصرنا هذا. فالمبدأ الأول يُلزم الجمهورية، ووفقاً للعدالة، ألا تغلق أمام الفقراء أبواب المناصب العامة والخاصة وفرص التعليم والمعلومات؛ لأنها لا يمكن أن تسمح أن يتعرض كثير من مواطنيها إلى تجربة الإقصاء المهينة، ولأنها تريد حقاً أن يثبت الأكفاء، وليس الأغنياء أو ذوو الامتيازات ذاتهم في التنافس في نيل الاحترام والتميز، ولأنها في حاجة حقيقية لأن يفوز الأكفاء فهي تلح على ضرورة أن يكون التنافس شريفاً.

أما المبدأ الثاني والخاص بروسو، فهو يُلزم الجمهورية أن تضمن للجميع حق العمل، والحقوق الاجتماعية، التي تساعد الأفراد على عدم الانحدار إلى مستويات دنيا في حال تعنتت بهم الثروة. فمن المنظور الجمهوري، لا يمكن الخلط بين الحقوق الاجتماعية وبين الدعم والمساعدة الحكومية التي تؤدي بالمواطنين إلى أن يتحولوا إلى منتفعين وعبء على كاهل الدولة مدى الحياة، والتي من شأنها أيضاً أن ترسخ الامتيازات وألا تشجع الأفراد على أن يعتمدوا على أنفسهم. ولا يمكن خلطها أيضاً بالإحسان أو بالعمل الخيري العام (أو حتى الخاص)، الذي يقوم على توفير المساعدة للآخرين باعتباره عملاً خيرياً وحسن النية من قبل الدولة. فرغم أهميته لا يتوافق العمل الخيري العام أو الخاص منه مع الحياة المدنية، لأنه يهين كرامة المتلقي. فليس المرض والشيخوخة ذنباً، والجمهورية، وإن كان الكثيرون لا يعرفون هذا، ليست شركة مساهمة، ولكنها طريقة للعيش معاً، وغايتها هي صون كرامة مواطنيها، ولهذا السبب فمن واجب الجمهورية ضمان المساعدة لمواطنيها، ليس فعلاً خيرياً، بل إقراراً بحق الفرد الناتج عن كونه مواطناً في

الجمهورية. ولذا، فعلى الجمهورية تحمل مسؤولية وعبء مساعدة مواطنيها دون أن تُشعرهم بالمَنّ أو بالإهانة، ودون أن تتخلى عن مسؤولياتها للقطاع الخاص[85].

(85) ما زالت كلمات ماتزيني حول الإحسان العام والخاص صحيحة إلى الآن: «كان الإحسان المسيحي قبل كل شيء وسيلة لترقية روحه التي تدرك أن الرب أراد لنا أن نصل جميعاً إلى غاية مشتركة هنا على الأرض: فلم يتخط حدود العمل الخيري؛ فأطعم الجياع وكسا العراة وداوى المرضى أينما التقاهم رجال الدين الجديد -المسيحي- ولكنه (الإحسان المسيحي) لم يفكر يوماً في كيفية إزالة الأسباب المؤدية للفقر»، راجع:
Dal Concilio a Dio, in *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, cit., vol. LXXXVI, pp. 241 sgg.

الفصل الخامس

الفضيلة الجمهورية

ينبغي على الجمهورية، كي تحمي الحرية، أن تكون قادرة على الاعتماد على الفضيلة المدنية لمواطنيها، أو بالأصح، على استعدادهم وقدرتهم على خدمة الصالح العام. فبحسب كلمات مونتسكيو، فإن الفضيلة المدنية هي أساس وَروح الحكم الجمهوري. ولكن، يسود بين المنظّرين السياسيين المعاصرين الرأي بأن الفضيلة المدنية، حسب التصور الجمهوري، هي إمّا أن تكون أمراً مستحيلاً أو خطيراً أو الاثنين معاً. فهي فضيلة مستحيلة، لأن المواطنين في ديموقراطياتنا مرتبطون بمصالح الجماعات المختلفة، وليس لديهم دافع لخدمة المصلحة العامة؛ وهي خطيرة، لأن المواطنين في مجتمعاتنا المتعددة الثقافات إذا نمت فضيلتهم فسيصبحون أيضاً أقل تسامحاً وأكثر تطرفاً. أما إذا أردنا أن تعم الفضيلة وأن يغدو المواطنون فضلاء فسيكون من الضروري أن نضع قيوداً على الحرية[86].

إن الفكرة القائلة بصعوبة الوصول إلى الفضيلة المدنية، التي شاعت بين المنظرين المحدثين، قد نجد لها أصلاً في كتاب مونتسكيو «روح القوانين». فوفقاً لرأي مونتسكيو، فإن الفضيلة السياسية هي روح الحكومات الجمهورية، أو هي الإحساس بالشغف والحب اللذيْن يجب أن يهيمنا على المواطنين حتى تحافظ الجمهورية على نفسها وعلى رخائها. وأوضح مونتسكيو في

(86) M. Walzer, *What It Means To Be An American*, Marsilio, New York 1992, pp. 81-101.

الوقت ذاته أن ترسُّخ الفضيلة السياسية في أفئدة المواطنين هو أمر صعب للغاية، وأن تلك الفضيلة ضرورية للغاية حتى يلتزم المواطنون في الجمهورية باحترام القوانين التي أقروها هم أنفسهم، فإذا لم يجل المواطنون جمهوريتهم وقوانينها، نتيجة لشحّ منهم أو لطموح خاص بهم، فستصير القوانين غير فعالة وستتفكك الجمهورية. والفضيلة السياسية صعبة الممارسة لأنها تُعتبر شكلاً من أشكال التنازل، الذي يفرض على المواطنين ترشيدَ رغباتهم في الحصول على مكتسبات حصرية لهم، أو بمعنى آخر، فهي تفرض عليهم التنازل عن تلك المكتسبات التي تكتسي قيمة فقط من كونها متاحة لقلة فحسب وليس للجميع، على الأقل من ناحية الكم، مثل الثروة والمكانة الاجتماعية[87].

وقد كتب مونتسكيو أنه لكي نُنشئ مواطنين فضلاء، يجب تهذيبهم أولاً على التحكم في أهوائهم وفي رغباتهم لصالح غايات ومصالح عامة: فإن لم يكن باستطاعتهم تحقيق مصالحهم الشخصية أو التمتع بمتع الحياة الخاصة، فسيحبون الجمهورية كما يحب الرهبان الطريقة الدينية التي ينتمون إليها، ويحدث هذا لأن النظام والقواعد تحرمهم من كل ما يمكن أن تنجذب إليه أهواؤهم الشخصية. فينبغي على المواطنين أن يعيشوا حياة زاهدة ومعتدلة: فكلما نجحت الجمهورية في دفع رغبات مواطنيها وأهوائهم الخاصة والحصرية نحو الاعتدال، صارت أكثر قوة ووحدة[88]. ويرى مونتسكيو، بوجه عام، أنه ليس الشح والطموح فحسب هما من يمثلان تهديداً للفضيلة السياسية، بل والمصلحة الفردية أيضاً، ويحسب أن الأرض الصالحة لترعرع الفضيلة السياسية هي الجمهوريات الصغيرة الزاهدة والمعتدلة[89].

(87) Spirito delle leggi، IV.5.

(88) Ibid.

(89) Ivi, VIII.16.

وقد كان لصفحات مونتسكيو المتعلقة بالفضيلة السياسية أبلغ الأثر على الثقافة السياسية للقرن الثامن عشر. فعند البحث عن كلمة «وطن» في (الموسوعة)، على سبيل المثال، نجد مكتوباً «حب الوطن» أو بمعنى آخر، حب القوانين ومصلحة الدولة الذي يزدهر خاصة في ظل الحكومات الديموقراطية. وكما كتب مونتسكيو أيضاً أن هذا الحب هو بمثابة روح التضحية التي تحتاج إلى القدرة على تقديم الصالح العام قبل أي مصلحة فردية؛ وأنه بمثابة عزيمة الروح التي تشد من أزر الفرد الأكثر ضعفاً وتجعله قوياً وتدفعه لفعل أشياء عظيمة للصالح العام[90]. ورغم هذا، فعندما يقرأ المحدثون تاريخ المواطنين الفضلاء القدماء فإنهم لا يعتبرونهم قدوة ينبغي الاقتداء بهم، بل يحسبونهم مجانين ينبغي السخرية منهم.

وإذا قمنا بتحليل أعمال الكتاب السياسيين الجمهوريين الكلاسيكيين سيبدو واضحاً، على عكس ما سبق، أنهم لم يكونوا يقصدون بالفضيلة المدنية التنازل أو التضحية، ولم يكونوا يعنون بها طريقة حياة تتشابه مع روح الرهبنة التي تحتاج الزهد والنأي بالنفس عن المصالح الخاصة، لم يكونوا يعتبرون الفضيلة السياسية ملائمة فقط لرجال أشداء قدّوا من الصخر لا يكترثون بالأهواء الخاصة، كما كان يعتقد كاتوني، أو ملائمة فقط لرجال قادرين على قمع أهوائهم وعواطفهم كما كان يحسب بروتو. فكان كالوتشو سالوتاتي، مستشار جمهورية فلورنسا بين عامي 1375 و 1406م– على سبيل المثال– يرى أن الفضيلة السياسية لا حاجة لها مطلقاً للتخلي عن الأهواء أو الرغبات ولا علاقة لها بتاتاً بالرهبنة. فقد كتب إلى صديق له أنه لا يجب تقليد الصرامة الصلبة الشديدة لكاتوني لأنه، رغم تقديمه خدمات جليلة للجمهورية، إلا أنه

(90) Encyclopédie، Bouloiseau، Neuchâtel 1765، vol. XII، p. 179.

كان قد أهمل كثيراً علاقاته وعاطفته العائلية[91].

ويقول الإنسانيون، متبعين ما قاله شيشرون إن الفيلسوف الذي يحاول الوصول إلى الحقيقة المجردة يغدو نافعاً لذاته فقط، ولكن المواطن الذي يبذل ما في وسعه لخدمة الصالح العام يصير نافعاً لكثير من الأفراد الآخرين. فالرب قريب من الإنسان حتى عندما يكون الإنسان غارقاً إلى أذنيه في حياة المدينة، ففي كل مكان ثمة شعاع ضوء من الحقيقة والفضيلة. وكما شرح ماتيو بالميري في كتابه «الحياة المدنية»، الذي كتبه بين عامي 1435 و1440م، فإنه لا ينبغي علينا أن نلتمس الفضيلة الكاملة أو «الطيبة الخيالية التي لم تُر من قبل على الأرض»، بل يجب دراسة «الحياة الحقيقية لمواطنين فضلاء عشنا معهم من قبل لمرات عديدة وهي حياة قابلة للوجود على الأرض»، وأن نحاول الوصول إلى فضيلة الرجال المتحضرين، إلى فضيلة أرضية غير كاملة ولا جامدة، صارمة ولكنها تروق للرب[92].

ففي نظر الجمهوريين الفلورنسيين في القرن الرابع عشر لم تكن الفضيلة المدنية تمثل تضحية بالحياة الخاصة، بل هي أساسها وما يجعلها ممتعة وآمنة. ومثال على ذلك الحديث الذي دار بين جانّوتسو وليوناردو في الكتاب الثالث من رسالة بعنوان: «عن العائلة» لليون باتّيستا ألبيرتي الذي كتبها بين عامي 1433 و 1441م:

«أُؤكِّد أن المواطن الصالح سيتمنى وسيحب السكينة للآخرين الصالحين أكثر من تلك الخاصة به، وسيستمتع براحته، ولكنه سيحب أيضاً راحة المواطنين الآخرين مثله، سيتمنى لبيته الاتحاد والطمأنينة والسلام والسكينة،

(91) Epistolario di Coluccio Salutati، cit.، vol. I، pp. 197–198.

(92) M. Palmieri، Vita civile، by G. Belloni، Olschki، Firenze 1981، pp. 7 e 54.

ولكنه سيتمنى أكثر من هذا لوطنه ولجمهوريته؛ وتلك الفضائل لا يمكن الحفاظ عليها إذا قام كل مواطن غني أو حكيم أو نبيل بممارسة نفوذه أكثر من المواطنين الأحرار الآخرين الذين هم أقل حظاً منه، ولن يكون بوسع تلك الجمهوريات البقاء والاستمرار إذا ما أحب الصالحون والجميع فيها راحتهم الشخصية فقط)).

ثم أضاف:

((يقول الحكماء ينبغي على المواطنين الصالحين أن يدفعوا الجمهورية إلى الأمام، وأن يعانوا من أجل الوطن وألا يعيروا الأشياء التافهة اهتماماً حتى يخدموا الراحة العامة ويحافظوا على مصلحة المواطنين كافة لكي لا يتركوا الساحة خالية للأفراد غير الصالحين الذين لسوء أنفسهم، يمكنهم إفساد كل شيء (العام منه والخاص)، مستغلين غفلة الصالحين، بحيث لا يبقى شيء على حاله)).

إن عبء الفضيلة المدنية ثقيل لاسيما على من يقبل تولي المناصب العامة. فعلى من يتولى مقاليد الأمور العامة أن يكون متأهباً لمواجهة عداوة ((المواطنين الأشرار المفسدين))، وعليه أن يكون قادراً على استعمال ((الصرامة الحازمة))، ولكن الصرامة عبؤها ثقيل وأمرها عسير على الشخص الحليم. ولكن عند الضرورة لا ينبغي على الموطن الطيب التراجع، بل على العكس، يجب عليه اعتبار ((التخلص من اللصوص والمفسدين وإطفاء كل شعلة للطمع غير العادل)) (أمراً جيداً للغاية)، أو بمعنى آخر، يمثل هذا عملاً رحيماً نحو الوطن ونحو الجمهورية، ويُقصد بالرحمة هنا الحب الذي يكنه الشخص لأعزائه مثل والديه وأقاربه وأبنائه والمواطنين مثله. فالمواطن الفاضل ليس هو من يقمع الأهواء بواسطة العقل بل هو مَن يُقدِّم هوى معيناً على الأهواء الأخرى، ألا

وهو الهوى لـ«لإحسان المدني»، ويحاول التوفيق بين الفضيلة المدنية وخدمة الجمهورية والحياة الخاصة.

ووفقاً لرأي الجمهوريين الفلورنسيين، فإن الفضيلة المدنية متوافقة تماماً وقابلة للوجود مع الثروة، ولنثبت هذا يكفينا أن نقرأ تعليق بروني على رسالة الاقتصاد المنسوبة إلى أرسطو والتي قد تكون نسبتها في الحقيقة إلى تيوفراستو. فمن الصحيح أن بروني كان قد حذر من أنه إذا ما هَمّ الأفراد بتكديس الثروة أكثر مما تحتاجه عائلة كل منهم، فسينتشر الطمع إلى المال بشكل واسع، (وسيغدو أمراً لا نهاية له). ولكنه أضاف أن الثروة في رأي الحكماء، ليست أمراً يستحق التوبيخ إن لم تُلحق الضرر بأحد، بل على العكس، يمكن للثروة أن تعزز من بعض الفضائل مثل الشمهمة والكرم، اللذَين يُعتبران من الفضائل المفيدة للجمهورية. فليس من الصحيح إذن أن الفضيلة كافية وحدها لنفسها وأنها ليست بحاجة إلى أصول مادية، كما يريد الرواقيون[93]. والفكرة نفسها نجدها في كتابات بالميري الذي كتب أن الثروة «للرجال ذوي القيمة» هي وسيلة لممارسة الفضيلة، ودون الثروة تصير الفضيلة «ضعيفة عديمة القدرة»[94].

ونجد الخطوط الرئيسة للتفسير الإنساني للفضيلة المدنية عند ماكيافيلّي، الذي كان مؤمناً شديد الإيمان بالفضيلة المدنية. فهو لا يوافق لا من قريب ولا من بعيد على فكرة التضحية بالأهواء، ويعتقد أن الحياة المدنية بحاجة إلى بعض من التجمل في الحديث والثياب وفي تصرفاتنا مع الآخرين، وهي أمور تتعلق بالتعددية التي تميز العالم وبالضعف الإنساني، وهي أشياء يمكن التساهل معها. ويضيف أيضاً أنّ بوسع القوانين أن تجعل الناس صالحين ولكن يجب ألا تدّعي

(93) H. Baron، In Search of Florentine Civic Humanism، Princeton University Press، Princeton 1988، vol. II، pp. 229–250.

(94) Palmieri، Vita civile، cit.، pp. 63، 151.

رغبتها في جعلهم كاملين؛ ثم يحذر من أنه إذا أردنا الحفاظ على الجمهورية بشكل جيد فيجب علينا ألا نكون متساهلين مع المتغطرسين ومع من يرغب أن يكون مستبداً، ولكن ليس من الضروري تحويل المواطنين إلى قديسين. فليس لمفهوم ماكيافيلّي أي علاقة بصرامة كاتوني القاسية، فهو لا يطلب منا التضحية بالذات بل التوسع في بعض الأهواء على حساب أهواء أخرى.

وعندما يقوم ماكيافيلّي بتقديم الرومان القدماء نماذج للفضيلة، فهو لا يصفهم بأنهم أناس يضحون بالحياة وبمصالحهم الخاصة من أجل المصلحة العامة، بل بأنهم مواطنون يحبون العيش بحرية، ولذا فهم يقومون بخدمة المصلحة العامة لأنهم يرغبون في التمتع بحياتهم الخاصة بسلام. ويقول ماكيافيلّي إن ثمة جزءاً صغيراً من المواطنين «يرغب في أن يكون حراً ليسيطر، لكن الآخرين جميعاً وهم كُثُر لا حصر لهم، يرغبون في الحرية ليحيوا آمنين»[95]. فالحب الشديد للحرية لدى الشعوب القديمة كان مصدره أن «كل الأراضي والمقاطعات الحرة تربح ربحاً عظيماً، لأن شعوبها كثيرة العدد وذلك لأن الزواج فيها بين أحرار والناس يرغبون فيه؟ ولأن كل مَن يريد إنجاب أبناء يدرك أن بوسعه إطعامهم، فهو لا يخشى أن ينزع أحد منه ممتلكاته، ويعرف أن أبناءه لن يُولدوا عبيداً بل أحراراً، وأن بمقدورهم أن يصيروا أمراء بواسطة الفضيلة».

فوفقاً لماكيافيلّي، فإن المواطنين غير الفاسدين لا يضحون بشيء، ولكنهم «يتسابقون على الاهتمام بالراحة العامة والخاصة»، ونتيجة لاهتمامهم بالمصلحة العامة والخاصة «ينمو كل منهم بطريقة رائعة». يحب المواطنون الفضلاء الأمن الذي يمنحهم إياه العيش بحرية، ويحبون «حلاوة العيش بحرية»، ويرغبون في مواصلة التمتع بالأمن وبحلاوة الحياة، فيقومون بأداء

(95) Discorsi، I.16.

واجباتهم ويطيعون القانون والمسؤولين عندما يلزم هذا، ويعرفون كيف يقاومون ويحتشدون عند الضرورة لمواجهة من يريد هدم عيشهم الحر[96].

ويؤكد ماكيافيلّي – مثل ما أكد المنظّرون السياسيون في القرن الرابع عشر – أن الشغف بالمجد يمثل دعماً مهماً للفضيلة المدنية: فالشعب الروماني كان «عاشقاً للمجد وللمصلحة العامة ولوطنه». ومن المهم أن يكون ذاك الشغف حاضراً في المواطنين العاديين خاصة بين الجنود، وذلك لأن «الجنود الأكفاء والمخلصين فقط هم من يقاتلون رغبة في اعتلاء المجد»، وإذا كانت الجمهورية فاسدة فسيصبح من الضروري أن يكون لدى أحد مواطنيها القوة والرغبة في اعتلاء المجد ليخلصها: «إذا ما أراد الأمراء بلوغ المجد في هذا العالم فعليهم أن يرغبوا في امتلاك مدينة فاسدة، لا لكي يزيدوا من فسادها، كما فعل قيصر، بل ليعيدوا تنظيمها كما فعل رومولو»[97].

فتبعاً لماكيافيلّي فإنّ المجد يسكن في الميادين والمجالس العامة؛ ولكن حب المجد لا يحتاج أبداً إلى التخلي عن المصالح الخاصة: فالشعب الروماني كان محباً للمصلحة العامة وللوطن ومحباً أيضاً، في الوقت ذاته، لمصالحه الشخصية والخاصة. لكن ماكيافيلّي يبتعد عن الإنسانيين عندما يتعلق الأمر بمسألة الفقر، أو بمعنى آخر، حول ما إذا كانت الفضيلة المدنية تتطلب أن يكون المواطنون فقراء. فيرى في الثروة تهديداً لا وسيلة للفضيلة المدنية، ويَعتبر الأغنياء خطراً على الجمهورية، لأنهم يميلون إلى الغطرسة ولأن بإمكانهم عبر المحسوبية، أن يترأسوا بسهولة جماعات، ومن ثم يمكنهم فرض مصالحهم الخاصة فوق تلك العامة، ولهذا كتب يقول: «إن على الجمهوريات المنظمة أن تجعل المؤسسة

(96) Ivi، II.2.

(97) Ivi، I.10.

العامة غنية والمواطنين فقراء»[98]. ومن المهم إيضاح أن ماكيافيلّي كان يعني بالفقير الشخص الذي يجب عليه أن يعمل حتى ينال معيشة لائقة، فقد اعتبر نفسه فقيراً بعد أن فقد الراتب الذي كان يحصل عليه من وظيفته سكرتيراً، ولكنه لم يكن يعتبر نفسه فقيراً قبل هذا. ورغم أن فقره لم يكن شديداً، فقد كان يخشى من أن يجعله مثاراً للازدراء.

وقد قام مونتسكيو ومن خَلَفَه بتفسير الفضيلة المدنية على أنها فضيلة أكثر كمالاً وصرامة، مما كان قد تصوّره منظّرو الإنسانية المدنية والنهضة الإيطاليون. فقد كانوا يحتفون بفضيلة أكثر إنسانية وملائمة للأفراد الذين يعيشون في المدن الأرضية، والذين لا يشبهون الآلهة أو القديسين ولكنهم، في الوقت ذاته، ليسوا أنعاماً؛ إنها فضيلة لا تتطلب التضحية بالأهواء وبالمصالح، وتحاول أن تعطي للحرية وللمشاعر الخاصة أساساً سياسياً ثابتاً وثراء أخلاقياً، تقبل بتنوع العالم وبتعددية طرق العيش لأنها تعي أن العالم قد خُلق هكذا وأنه جميل هكذا. ومن البيّن أن يرى كاتب، كان يعتمد في دراساته على نصوص قديمة تعود إلى فرنسا القرن السابع عشر، الفضيلةَ المدنيةَ عبر ضوء متوهج يغشي البصرآتٍ من الماضي البعيد، ولذا فقد كان يبصرها متوهجة للغاية إلى درجة جعلتها تبدو بعيدة المنال. أما من كان يعيش خلال حقبة الجمهوريات، فقد روى لنا عن فضيلة كانت أقل صرامة وأكثر مرونة، ولذا فقد كانت ممكنة الممارسة وسهلة المنال.

إنها فضيلة تناسب الرجال والنساء الذين يبغون العيش بكرامة، وبما أنهم يدركون جيداً أنه لا يمكن العيش بكرامة في جماعة فاسدة، فهم يبذلون ما بوسعهم لخدمة الحرية العامة: فيقومون بأداء أعمالهم المهنية بضمير، ودون

(98) Ivi، I.37.

أن ينالوا من ورائها مكتسبات غير مشروعة، ودون استغلال حاجة الناس وضعفهم، ويحيون حياتهم العائلية على أساس من الاحترام المتبادل، بحيث يبدو بيتهم وكأنه أقرب شبهاً بجمهورية صغيرة وليس كملكية أو كجماعة من الغرباء تربط بينهم المصلحة فقط أو التلفاز، ويؤدون واجباتهم نحو المجتمع ولكنهم ليسوا مهادنين على الإطلاق، فهم قادرون على الاحتشاد بهدف منع إقرار أي قانون مجحف، أو لحضّ الحاكم على مواجهة المشكلات بطريقة تخدم الصالح العام، وهم نشطون في جمعيات متنوعة (مهنية ورياضية وثقافية وسياسية ودينية)، ويتابعون عن كثب وقائع السياسة المحلية والدولية، ويرغبون في إدراك الأشياء بأنفسهم وليس في أن يتم توجيههم أو تلقينهم، ويرغبون في معرفة تاريخ الجمهورية ومناقشته والتفكر في الذكريات والأحداث التاريخية.

وينبع حرص بعض الأشخاص على هذه الفضيلة من وازع أخلاقي بالأساس، لاسيما ازدرائهم التعسف في استخدام القوة، وامتعاضهم من التمييز والفساد والغطرسة والسوقية، بينما تهيمن على آخرين رغبة جمالية تهتم باللياقة والجمال، ويتحرك آخرون بدافع مصالح مشروعة، فيريدون طرقاً آمنة وحدائق جميلة وميادين يُعتنى بها وآثاراً تُحترم ومدارس جادة ومستشفيات حقيقية، ويحرص آخرون على نيل التقدير والاحترام العام في المجتمع وأن يجلسوا على طاولة الرئاسة وأن يتحدثوا إلى الجماهير وأن يقفوا في أول الصفوف في الاحتفالات، وتجتمع أحياناً بعض من تلك الدوافع معاً فيعزّز بعضها بعضاً.

إن هذه الفضيلة المدنية ليست مستحيلة ولا خطيرة، وهي جمهورية أكثر من أي شيء آخر، ويمكن لكل منا أن يذكر أسماء أشخاص كثيرين تنطبق

عليهم سمات المواطن الذي يمتلك حس المسؤولية المدنية، ودائماً ما قدموا الخير لمجتمعهم ولأنفسهم. وتكمن المشكلة في أن هذا النوع من الثقافة المدنية قد تعرض للاختناق في بلدنا عبر طرق أخرى للعيش ولمصلحة ثقافة الغطرسة والخنوع في المقام الأول. فلو قام الحكام والمشرّعون بمكافأة من يستحق ومن يفعل خيراً للجمهورية أكثر مما يحدث الآن وبدلاً من جزل الاحترام للئام، فستتعزز الثقافة المدنية في بلدنا.

فهل فات الأوان لفعل هذا؟ أعتقد أن توكفيل قد أعطى الإجابة الأفضل على هذا السؤال:

«ليست القوانين هي من تُحيي الإيمان الذي تلاشى، ولكنها تدفع الناس للاهتمام بمصير بلدهم. فيتم الاعتماد على القوانين في إيقاظ وإدارة الحس المبهم بالوطن الذي لا يفارق قلب الإنسان أبداً، لتجعله ملازماً للأفكار وللأهواء وللعادات اليومية، ومن ثم تُحوله إلى شعور رشيد ودائم. ولا ينبغي أن يقال إن الأوان قد فات لمحاولة هذا؛ فالأمم لا تهرم بالسرعة نفسها التي يشيخ بها الإنسان. فكل جيل ينشأ، هو بمثابة شعب جديد وعلى المُشرِّع الاهتمام به»[99].

(99) Tocqueville، La democrazia in America، cit.، pp. 117–118.

الفصل السادس

الوطنية الجمهورية

تُلقي مشكلة الفضيلة المدنية، أو اهتمام المواطنين بالصالح العام، الضوء على نقطة أخرى وهي مسألة الوطنية. فقد ساند الكتّاب السياسيون الجمهوريون، لقرون، فكرة أن حب الوطن هو الهوى الأساسي الذي يمنح القوة والدعم للفضيلة المدنية، وفي أحيان كثيرة قاموا حتى بالمساواة بين المفهومين. ونظراً لأهمية الموضوع، فإن الأدب الجمهوري غني بالإشارات والمناقشات التي تتعرض لمسألة الوطنية. ولكن، هذا قد يبدو أمراً غريباً، فلم ير المنظّرون السياسيون الجمهوريون المحدثون حتى الآن من الأهمية بمكان أن يتم إعطاء المسألة العناية التي تستحقها، وقد بدا لي هذا الفراغ خطيراً، ولذا فإني رأيتُ أن من الضروري محاولة سده.

فوفقاً للمدرسة الجمهورية الكلاسيكية فإن حبّ الوطن شغف، أو على وجه الدقة، حب إحساني للجمهورية وللمواطنين. وقد انتقل مفهوم الإحسان من المصادر الرومانية إلى أعمال الكتّاب السياسيين الذين كانوا يدعمون الإدارة الذاتية للبلديات. فعلى سبيل المثال كتب تولوميو من مدينة لوكّا: «إن حب الوطن يتأسس على جذور الإحسان الذي لا يضع المصالح الخاصة قبل العامة، بل العامة قبل الخاصة».

إن حب الوطن تعاطف خاص مع جمهورية بعينها ومع مواطنيها، وبما أنه يحترم مبادئ العدالة والعقل، فيمكن أن نُطلق عليه إذن «حباً رشيداً». يُولَد هذا التعاطف بين مواطني الجمهوريات الحرة، لأنهم يتقاسمون في ما بينهم

مصالح كثيرة ومهمة، ألا وهي القانون والحرية والمجالس العمومية والميادين العامة والأعداء والأصدقاء وذكريات النصر والهزيمة والرجاء والخشية. ويفترض هذا التعاطف المساواة المدنية والسياسية، وينطوي على خدمة المصلحة العامة أو الاهتمام بها[100]. وختاماً، فالإحسان الجمهوري شغف يقوّي الروح، ويمنح القوة للمواطنين لحضّهم على أداء واجباتهم نحو المجتمع، ويعطي الشجاعة للحكام ليؤدوا التزاماتهم، التي غالباً ما تكون ثقيلة، والتي تفرضها عليهم مهمة الدفاع عن الحرية العامة.

وقد تم إحياء المفهوم الروماني للإحسان مصحوباً بمواضيع أخرى ذات صلة بالدين المسيحي، في إطار الخطاب الوطني الذي كان ينشره الكتّاب السياسيون المدرسيون في كتاباتهم وفي خطبهم، التي كانوا يلقونها في الكنائس. وقد كان التزاوج بين الموضوعين أحد أهم مظاهر الوطنية في فلورنسا خلال القرنين الثالث والرابع عشر. وكانت تلك الوطنية، في الواقع، تفخر بأنها معادية للنظام الكنسي والكهنوتي، كما هو موضح في المثل القائل «إني أُحِب الوطن أكثر من الروح»، ولكنها كانت ذات انتماء مسيحي شديد. وما لم نتمكن من إدراك هذا السياق الفكري فلن يكون بوسعنا فهم معنى كلمات ماكيافيلّي في مقطع من كتابه «أحاديث»، والذي أوضح فيه، بعد أن شنّ هجوماً لاذعاً على الدين وعلى التربية المسيحية، أن الدين المسيحي المُؤوَّل جيداً «يتيح لنا التباهي بالوطن والدفاع عنه [...] ويريد منا أن نحب الوطن وأن نُكرمه وأن نكون على أهبة الاستعداد حتى نستطيع الدفاع عنه»[101]. ورغم أن ماكيافيلّي لم يكن يجاري كثيراً الكتابات السياسية للمنظّرين المدرسيين، وكان قليلاً ما يتردد

(100) M. Viroli، Per amore della patria، Laterza، Roma–Bari 1995.

(101) Discorsi، II.2.

على الكنيسة لسماع العظات، لكنه كان يقرّ بوجود وطنية مسيحية مشبعة بأفكار رومانية أُعيد إحياؤها.

وقد أدى خطاب الوطنية دوراً ذا مغزى في مشروعات الإصلاح السياسي التي تم التنظير لها، وأُجريت محاولات للقيام بها في الدويلات الإيطالية في وقت متأخر من القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وقد مثلت مسألة المساواة «مبدأً تضامنياً يقوم على الانتماء إلى الجماعة وعلى المصلحة العامة» الموضوع المحوري لخطاب الوطنية في إيطاليا خلال حقبة الإمارات وخلال فترة الهيمنة الأجنبية. وقد أوضح روزاريو فيلاري أن المساواة بين المواطنين:

«لم تكن لتُنهي عدم المساواة القانونية، أو لتقلل من عدم المساواة في الحقوق السياسية، ولكنها لم تكن ببساطة معادلة للاحترام الكامل للقانون. فالمبدأ كان يتضمن في الواقع المطالبة بوجود حكم موسع شرطاً لتأكيد استقرار سلطة القانون ولتفادي الهوى والتعسف والفوضى والسلطوية، وكان الهدف الأساسي من تلك المساواة [...] تعزيز الرابطة المدنية بين كل أعضاء الجماعة وخضوع الجميع، صغاراً وكباراً، كل حسب مستوى نفوذه الاجتماعي والسياسي، للمصلحة العامة»[102].

وقد اكتسب خطاب الوطنية الجمهورية في القرن السابع عشر مغزى سياسياً أكثر وضوحاً، وصار، علاوة على هذا، أكثر اتساقاً مع المفهوم الكلاسيكي لحبّ الوطن، باعتباره معادلاً لمفهومي الإحسان الجمهوري والإحسان المدني (*caritas civium - caritas reipublicae*). فنقرأ في «الموسوعة» أن كلمة «وطن» لا تعني المكان الذي وُلدنا فيه، كما يقصده المفهوم العام، بل تعني

(102) Patriottismo e riforma politica، in Libertà politica e coscienza civile، by M. Viroli، Fondazione Agnelli، Torino 1999.

الوطن الحر الذي نحن أعضاء فيه، وتحمي قوانينه حرياتنا وسعادتنا[103].

وكان الكتّاب السياسيون لعصر التنوير يستخدمون كلمة «وطن» مرادفاً لمصطلح «جمهورية»، لأنهم كانوا يحسبون أن الوطن الحقيقي هو فقط الجمهورية الحرة. ولم تكن تلك المطابقة نوعاً من الجدل؛ بل إنها كانت تلخيصاً لفكرة أن المواطنين الواقعين تحت ظلم حاكم مستبد، يكونون دون حماية، ولا يستطيعون المشاركة في الحياة العامة وكأنهم أجانب، ولذا فهم دون وطن[104]. وإن تتبعنا ما كتبه مونتسكيو، واضع تعريف كلمة «وطن» في الموسوعة، فسنجده يقول:

«كل من يحيا في ظلّ الاستبداد الشرقي، حيث لا قانون سوى إرادة الملك، ولا هدف سوى عبادة رغباته، ولا مبادئ للحكم سوى الترهيب، ولا ثروة ولا رأس آمنة، فأولئك في الواقع ليس لهم وطن، ولا يعرفون حتى اسمه الذي ينبغي أن يمثل لهم أصدق تعبير عن السعادة»[105].

ووفقاً للكتّاب السياسيين للقرن السابع عشر، فإن حب الوطن ليس شعوراً طبيعياً، بل هو حب مصطنع يجب تعزيزه بواسطة القوانين، أو بمعنى أفضل عبر الحكم الرشيد والمشاركة في الحياة العامة. وقد كتب روسو في «الاقتصاد السياسي» عن هذا الأمر قائلاً: «فليبدُ الوطن كأم واحدة لكل المواطنين! وستدفع المميزات التي سيتمتع بها أولئك المواطنون في الوطن لأن يحبوه، ولتشجع الحكومة مشاركة المواطنين في الإدارة العامة بما يكفي لجعلهم يشعرون أنهم في بيتهم! ولتغدُ القوانين أمام أعينهم ضمانا فقط للحرية العامة!»[106].

(103) Encyclopédie، Bouloiseau، Neuchâtel 1765، vol. XII، p. 178.

(104) Ibid.

(105) Ivi، p. 180.

(106) Economie politique، in Oeuvres complètes، by B. Gagnebin & M. Raymond،

وفي النص نفسه، قام روسو ببراعته المميزة بالربط بين الوطن والحرية والفضيلة قائلاً: «لا يمكن أن يحيا الوطن دون الحرية، ولا الحرية دون الفضيلة، ولا الفضيلة دون المواطنين»، وفي عمليْه: «إميل» و«هيلويز الجديدة»، اللذَين يعتبران من أكثر الأعمال رواجاً في القرن الثامن عشر، يؤكد روسو الفرق بين مفهومي «البلد» و«الوطن» فمن دون الحرية والمواطنين لا يمكن الحديث عن وطن، ولكن عن بلد(107)، فقواعد الوطن تقوم على العلاقة بين المواطنين والدولة وطريقة العيش المتوافقة مع طبيعة المؤسسات الجمهورية.

ليست الجدران ولا الناس من يصنعون الوطن، بل القوانين والعادات والتقاليد والحكومة والدستور، وكل ما ينتج عما سبق. فيكمن وجود الوطن في العلاقات التي تربط بين الدولة وأعضائها، وحينما تتغير تلك العلاقات أو تتبدد فلا وجود للوطن بعدها(108).

وقد قام غايتانو فيلانجييري، بعد بضع سنين من روسو، بتلخيص معنى الوطنية في كتابه: «علم التشريع»، موضحاً أنه «لا ينبغي علينا أن نسيء استخدام المصطلح المقدس (حب الوطن)، للإشارة إلى العاطفة الشديدة التي نكنّها إلى أرض الوطن، والتي يمكن أن تصبح أيضاً جزءاً من المساوئ التي تنطوي عليها الجماعة المدنية. فيمكننا أن نجد عاطفة حبّ الوطن في أكثر المجتمعات فساداً أو أكثرها كمالاً على حدّ سواء»، فحب الوطن الحقيقي عاطفة مصطنعة:

Gallimard، Paris 1964، vol. III، p. 258.

(107) وكتب روسو «من ليس له وطن له بلد»، «كلما أتأمل هذه الدولة الصغيرة أجد أن من الجميل أن يكون لك وطن، فليحفظ الله من الشر كل من يعتقد أن له وطناً بينما هو في الحقيقة بلد!»

(108) Rousseau au lieutenent-colonel Charles Pictet، in Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau، by R.A. Leigh، 53 voll.، Droz، Genève 1965-1995، vol. XIX، p. 190.

«يمكن أن تكون مهيمنة أو مجهولة؛ ويمكن أن تفقد فاعليتها لدى أحد الشعوب بينما تصير طاغية في قوتها لدى شعب آخر. فالوعي بالقوانين وبالحكم يُنشئ تلك العاطفة ويُثبتها وينشرها ويُعززها؛ بينما تعمل رذائل الناس والعواطف الأخرى على إضعافها وإقصائها ومحوها»[109].

وقد وجدت الفكرة القائمة على أن الحكم الرشيد والمشاركة في الحياة العامة، هما أصلاً الوطنية الحقيقية تطوراً وامتداداً طبيعياً في النظرية القائلة إن الوطنية الحقة تنشأ وتترعرع في الإدارة المحلية الذاتية. ويعتبر جان دومينيكو رومانيوزي أحد أوائل منظري الإدارة الذاتية المحلية باعتبارها قاعدة للوطنية المدنية:

«توجد الوطنية الحقيقية في البلدية. فيمكننا أن نجد الحافز القوي والنشط والحقيقي والدائم للوطنية الحقيقية والثابتة في البلدية فقط، بل أجرؤ على القول إنه لا يمكن أن يوجد في أي مكان آخر. وأزيد على هذا، أن في البلدية فقط تستقر القاعدة الآمنة لكل المنظومة السياسية لأي دولة مدنية»[110].

ويبرز المفهوم ذاته بين صفحات كتاب «الديموقراطية في أمريكا» الذي قام فيه كاتبه توكفيل بوصف «الوطنية الرشيدة للجمهورية» التي وجدها في البلديات التابعة لولاية نيوإنغلاند قائلاً:

«يجب علينا الاقتناع بفكرة أن المواطنين، بشكل عام، لا يتعاطفون مع المؤسسات المهمدة، خائرة القوى، فحب الوطن لا يستمر طويلاً في بلد تم احتلاله. ومواطن نيوإنغلاند مرتبط ببلديته ليس فقط لأنه وُلد على أرضها،

(109) La Scienza della legislazione، by R. Bruschi، Procaccini، Napoli 1995، IV Parte 2a، 42.

(110) Istituzioni di civile filosofia، in Opere، by A. de Giorgi، Perelli ، Mariani & Volpato، Milano 1841–1848، vol. III، p. 1548.

بل لأنه يشعر في المقام الأول بأن بلديته جماعة حرة وقوية ينتمي إليها وأنها تستحق عناء محاولة إدارتها»[111].

وحينما كتب كارلو كاتّانيوّ في عام 1864م «إن البلديات هي الأمة، وإنها أكثر ملاذات الحرية قرباً إليها»، فإنه يكون قد لخص، هكذا، في جملة رائعة من حيث العمق والقوة التعبيرية سلسلة طويلة من التفسيرات الجمهورية لمفهوم الوطنية[112].

وقد قام ماتزيني بالشيء نفسه، ولكن في اتجاه مخالف أكثر اتحاداً وديموقراطية في الوقت نفسه، فقد أوضح أن الوطن الحقيقي هو من يُؤمِّن لكل المواطنين، ليس فقط الحقوق المدنية والسياسية، ولكن الحق في العمل والتعليم أيضاً:

«ليس الوطن أرضاً، فالأرض ما هي إلا قاعدة له، والوطن هو الفكرة التي تنشأ على تلك الأرض، هو الشعور بالحب والإحساس بالتعايش الذي يوحّد كل أبناء هذه الأرض. ولن يكون لكم وطن كما ينبغي أن يكون، وطن للناس كافة، طالما ظل ولو واحد فقط من إخوانكم غير مُمثل بصوته عند تقرير التطور الوطني – وطالما بقي واحد غير متعلم بين المتعلمين – وطالما ظل واحد قادر على العمل وراغب فيه يتألم من الفاقة جراء البطالة»[113].

ويضيف ماتزيني أيضاً، أن الوطن هو البيت المشترك الذي نعيش فيه مع أشخاص نفهمهم ونعتز بهم، لأننا نشعر بأنهم يشبهوننا وأنهم قريبون منا. والوطن هو أيضاً بيت يتجاور مع بيوت أخرى لها القيمة نفسها. وحينما نكون في بيوتنا فعلينا أن نؤدي التزاماتنا لأننا مواطنون، وعندما نكون في بيوت

(111) Tocqueville، La democrazia in America، cit.، pp. 281 e 87.

(112) C. Cattaneo، Sulla legge comunale e provinciale، in Opere scelte، by D. Castelnuovo Frigessi، Einaudi، Torino 1972، vol. IV، p. 406.

(113) Scritti politici، by T. Grandi & A. Comba، Utet، Torino 1972، p. 885.

الآخرين فينبغي علينا أن نؤدي واجباتنا نحو الإنسانية. إن الدفاع عن الحرية هو الالتزام الأسمى لكل منا، حتى وإن كنا نعيش على أرض أجنبية وحتى ولو كان الشعب المقهور أجنبياً(114). وتأتي الالتزامات الأخلاقية نحو الإنسانية في الصدارة قبل تلك الخاصة بالوطن، فنحن بشر قبل أن نكون مواطنين، وهذا يعني أن الحواجز الوطنية لا يمكنها تبرير الصمم الأخلاقي. فيمكن لأصوات الشعوب التي تعاني أن تبلغ كل مكان، ورغم الفوارق الثقافية التي ربما تكون شاسعة، فإن حب الحرية يجعل ترجمة تلك الأصوات ممكنة(115).

فبحسب رأي ماتزيني ليست هناك أي حاجة للتخلي عن الشعور بالوطنية لدعم قضايا البشرية، بل على العكس، يمكن دعم البشرية بشكل أكثر فاعلية إذا ما أسسنا أولاً وطننا. فنحن بصفتنا أفراداً ليس باستطاعتنا فعل الكثير لمساعدة الأشخاص الذين لا ينتمون إلى شعبنا، فعلى أقصى تقدير يمكننا أن نقوم بأعمال خيرية رمزية أو تبادل بعض المنافع بشكل متقطع كجيران صالحين، ولكننا لا نستطيع أن نعمل معاً في مشروعات مشتركة. فينبغي وجود وسيط بين الأفراد والبشرية وهذا الوسيط هو الأمم والأوطان الحرة المشيدة عليها. فتُعتبر الأمم والأوطان الوسيلة التي هيأها الله لتحقيق تطور البشرية، ولكن ينبغي علينا أن نبدأ أولاً بأوطاننا وألا نحلم بمساعدة البشرية قبل أن نساعد أوطاننا(116).

وتوضح الملاحظات التي عرضناها من النصوص التي تم الاستشهاد بها، ونصوص أخرى يمكننا الإشارة إليها، الفرقَ بين الوطنية والقومية. وينبغي أن نشير هنا أنه كانت ثمة صورة واضحة لدى الكتّاب السياسيين الكلاسيكيين عن الفرق بين القِيم السياسية والثقافية الخاصة بالوطن والقيم غير السياسية

(114) Ivi، p. 882.

(115) Ivi، p. 872.

(116) Ivi، p. 882.

للأمة، وكان أمراً جديراً بالاهتمام أنهم كانوا يستخدمون مصطلحيْن مختلفين للتمييز بين كلا المفهوميْن: ألا وهما «وطن» و«أمة»[117]. وكل من الوطن والأمة يعمل على تأسيس روابط بين الأفراد، ولكن، كما كتب شيشرون في «واجباته»، فإن الرابطة التي يؤسسها الوطن أو الجمهورية، تكون أكثر قوة وجدارة من الروابط التي تخلقها الأمة.

وما زال هذا التمييز القديم بين المفهومين قادراً على مساعدتنا حتى يومنا هذا. فبينما يرى المنظّرون الجمهوريون أن الجمهورية هي القيمة السياسية الأكثر رقياً، والتي تتمثل في مجموعة من المؤسسات السياسية وطريقة للعيش تستند على تلك المؤسسات، فعلى عكس هذا، يضع القوميون في المقام الأول الهوية الثقافية أو العرقية أو الدينية الخاصة بالشعب. فبينما يرى الأوّلون أن الوطن هو فقط الجمهورية الحرة، يؤمن الآخرون بأنه أينما وُجد شعب نجح في الحفاظ على هويته الثقافية وُجد وطن له.

وثمة تمييز آخر يتعلق بتفسير ما نُطلق عليه «حبّ الوطن». فكما أوضحت من قبل فإن حب الوطن، في رأي الكتّاب السياسيين الجمهوريين، يُعتبَر شعوراً مصطنعاً، ينبغي تغذيته وتجديده على الدوام عبر وسائل سياسية، منها في المقام الأول الحكم الرشيد والمشاركة في الحياة العامة، أما القوميون فيؤمنون بأن حب الوطن شعور طبيعي ينبغي حمايته حتى يحيا ويتعزز عبر الاختلاط والاحتواء الثقافي. وهذا الاختلاف بين الفريقين هو نتيجة لاعتقاد الجمهوريين بأن الجمهورية هي مؤسسة سياسية، في الوقت الذي يرى فيه القوميون أن الأمة منتج طبيعي أو إلهي.

ولكن هذا لا يعني أن الجمهورية هي بالأساس مؤسسة سياسية صرفة، تتميز

(117) Quintiliano، Institutio Oratoria، V.10.24–25.

عن الأمة التي نقصد بها واقعاً ثقافياً معيناً. فغالباً ما وصف المنظّرون السياسيون الجمهوريون الجمهورية بأنها منظومة سياسية وطريقة للحياة، أو بمعنى آخر بأنها مفهوم ثقافي. فماكيافيلّي – على سبيل المثال – يتحدث عن العيش بحرية، ويصف آخرون الجمهورية بأنها «طريقة حياة معينة للمدينة»[118]؛ ونتيجة لهذا فإن الوطنية الجمهورية تنطوي على مغزى ثقافي: فهي نوع من الشغف السياسي الذي يتخذ من تجربة المساواة الجمهورية قاعدة له، إنها بمثابة تشبث بثقافة معينة حتى وإن لم تعط قيمة كبيرة لميلاد الفرد على الأرض نفسها، ولا لانتمائه إلى العرق نفسه، ولا لتحدثه باللغة نفسها، أو لتمسكه بالعادات نفسها، أو لتعبده للآلهة نفسها أو للرب نفسه. ومَن يزعم أن الوطنية الجمهورية لا تمثل إجابة ناجعة لمشكلات التضامن الاجتماعي والسياسي للمجتمعات المعاصرة، لأنها بمثابة «عقيدة سياسية صرفة»، فإنه يبدي اعتراضاً غير منطقي وذلك لسبب واضح هو أن الوطنية الجمهورية لا تدعو بتاتاً إلى عقيدة سياسية صرفة.

ولكن هذا لا يعني أن فكرة الأمة أو مبدأ القومية يتعارض مع الوطنية الجمهورية، ودليلنا على هذا التعريف الذي أعطاه ج. س. ميل في عمله «نظام المنطق» لمبدأ القومية[119]:

«ليس من المجدي عملياً القول إننا لا نقصد بـ(القومية)، بالمعنى الشعبي للمصطلح، هذا الشعور غير المبرر بالضجر نحو الأجانب، أو الشعور بعدم الاكتراث نحو الرخاء العام للجنس البشري، أو التفضيل المجحف لمصالح قومية مفترضة، أو أننا نرفض أن نستعير وأن نطبق في بلدنا كل ما أثبت كفاءته

(118) A. Brucioli، Dialogi، by A. Landi، Prismi- The Newberry Library، Napoli--Chicago 1990، p. 112.

(119) J.S. Mill، A System of Logic، Ratiocinative and Inductive (1843)، VI، 10.5 (trans. it. Sistema di logica deduttiva e induttiva، vol. II، Utet، Torino 1988، pp. 1222–1223).

وجودته لدى الآخرين. فنحن على العكس، نقصد مبدأ التعاطف وليس العداء والاتحاد وليس الفُرقة، ونقصد الشعور بتقاسم المصالح بين كل من يعيش تحت ظلال الحكم نفسه، وبداخل الحدود الطبيعية والتاريخية نفسها. نقصد ألا يعتبر جزءٌ من المجتمع نفسه غريباً عن جزء آخر؛ نقصد أن يُحول كل أعضاء الجماعة العلاقة التي تربطهم معاً إلى قيمة، وأن يشعروا بأنهم شعب واحد، وأن أجسادهم قد انصهرت معاً وأن كل ما يمثل شراً لأحدهم فهو شر للآخرين، وألا يرغبوا جراء أنانيتهم في أن يبتعدوا عن الأجزاء الأخرى غير المتوافقة، معهم قاطعين بذلك هذه الرابطة».

وكما أوضح ماسيمو ل. سالفادوري، فإن هذا المفهوم للأمة قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من الوطنية الجمهورية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد كتب أن السمات المميزة للوطنية الجمهورية تتلخص في:

«الإيمان بأن الحرية ملك الجميع ومن أجل الجميع، الإحساس بالوفاء والانتماء إلى المؤسسات نتيجة للمشاركة المتساوية، ومنظومة من القوانين التي من شأنها أن تؤسس مفهوم المواطنة الجمهورية على احترام الفرد من ناحية واحترام الجماعة من ناحية أخرى، أو بمعنى آخر على تثمين التعددية وحمايتها، والتي من الممكن أن تكون ذات طابع تنافسي ولكن دون أن تنزلق لتصبح مدمرة لبعضها، ونظام سياسي مستمد من عقد مشترك يُلزم بالدفاع الدائم عن القواعد التي تم إقرارها، بهدف تحديد العلاقة بين الحكام والمحكومين، وبين الدولة من جهة والمجتمع المدني من جهة أخرى، ووعي مدني يستمد طاقته من حب الوطن، ثم لا يلبث أن يتحول إلى فضيلة تحضنا على مناهضة تدهور السلطة والفساد، وطريقة للحياة السياسية يتم ممارستها علنا، وترفض الممارسة السرية للسياسة، وأخلاقيات عامة تفرض الانتماء إلى المؤسسات فوق وقبل

أي انتماء آخر، وروح تؤمن بأن الوطن هو مكان فكري مثالي وليس ملموساً، ولهذا تَعتبر أن أرض الوطن ترجمة لهذه الفكرة وتفعيل للقيم الإنسانية العالمية في مكان جغرافي محدد[120]».

وربما يمكن اعتبار التفسير الذي أعطاه جاكومو أوليفي لمغزى الوطنية الجمهورية الأكثر دقة، لاستخدامه كلمات مؤثرة غير متكلفة أو مصطنعة، في أحد الخطابات التي كتبها قبل أن يقوم الفاشيون بإعدامه رمياً بالرصاص، وهو في التاسعة عشرة من عمره:

فلتصدقوني! إن «الشيء العام» هو نحن أنفسنا، وليس المكان المشترك هو ما يربطنا به، أو كلمة كبيرة وخاوية ككلمة «وطنية» أو حب لأم تنادي علينا وأيديها موثقة ودموعها تسيل [...]. فإذا تفكرنا فسنجد أن مصلحتنا هي نفسها المصلحة العامة، وبشكل عام فهما متطابقتان. ولهذا السبب بالذات، ينبغي علينا الاهتمام بالمصلحة العامة مباشرة، وكأنها شغلنا الشاغل الأكثر أهمية ودقة؛ لأن عليها تتوقف كل مصلحة أخرى وأوضاع الآخرين كافة[121]».

وفي النهاية، تختلف الوطنية الجمهورية كثيراً عن القومية العرقية، وعن القومية المدنية على حد سواء. فعلى عكس القومية العرقية، لا تعترف الوطنية الجمهورية بالقيمة الأخلاقية والسياسية للوحدة العرقية المتجانسة لشعب من الشعوب، ولكنها تعترف بقيمة المواطنة، التي تتناقض كلياً مع أي شكل من أشكال السيطرة العرقية؛ وعلى خلاف القومية المدنية، فإن الجمهورية لا تدعو إلى الانتماء إلى مبادئ سياسية عالمية محايدة ثقافياً وتاريخياً، بل إنها تدعو إلى الإخلاص إلى القوانين وإلى الدستور وإلى طريقة حياة تنتمي إلى جمهوريات

(120) M.L. Salvadori، La tradizione repubblicana nell'Italia dell'800 e del 900، in Libertà politica e coscienza civile، cit.

(121) Lettere della Resistenza europea، Einaudi، Torino 1969، p. 229.

معينة، كل منها لها تاريخها وثقافتها.

إن الفضيلة المدنية والثقافية للمواطنة الجمهورية لا تنبت من جذور التجانس الثقافي والعرقي والديني، والشعوب التي تفخر بتمتعها بدرجة عالية من التجانس من الناحية العرقية والثقافية والدينية، تتميز غالباً بعدم التسامح والرياء أكثر من تميزها بالروح المدنية. ويمكن للسياسة الجمهورية الحقيقية أن تقوم وحدها بإعادة إحياء الثقافة المدنية في مجتمعاتنا الديموقراطية، دون الحاجة إلى التجانس الثقافي والعرقي.

ويمكن للفضيلة المدنية ألا تحتاج إلى الدين مثله مثل التجانس العرقي والثقافي، وهذا على الرغم من أن الجمهوريين الكلاسيكيين كانوا يتبنون رأياً آخر، ويمثل ماكيافيلّي لنا نموذجاً واضحاً على هذا. فقد قام ماكيافيلّي بتوجيه اتهامات للدين المسيحي المؤوّل من جانب الكنيسة الكاثوليكية، بأنه قد أعلى من قيمة «الإذلال والانحطاط والازدراء لكل ما هو إنساني» رافعاً إياها إلى أعلى درجة، وأنه قد علّم الناس أن القوة هي أن تعرف «كيف تعاني أكثر من أن تتعلم أن تفعل شيئاً» ولذا فقد جعل العالم «ضعيفاً»، ومن ثم صار العالم صيداً سهلاً «للرجال الأشرار»[122]. وكان هذا على الرغم من أن ماكيافيلّي كان يعتقد أن الدين، لاسيما الخوف من الله، يمثل شيئاً ضرورياً في «قيادة الجيوش وفي حض العامة على أن يجعلوا الأفراد يتصرفون بشكل جيد، وفي دفع الملوك للخجل مما يفعلونه». وقد بلغ به فكره لأن يكتب بأن عبادة الله، والخشية منه، أمران ضروريان لاسيما في الجمهوريات: «وكما أن المحافظة على عبادة الله تكون سبباً في عظمة الجمهورية، فإن ازدراء ذلك السبب يؤدي بالتالي إلى فسادها. فأينما غابت خشية الله فسد المُلك، أو يصير مستنداً على خشية الأمير

(122) Discorsi، II.2.

والذي يحلّ بدوره محلّ مساوئ الدين»[123].

وبينما كان توكفيل يقوم بدراسة وبتحليل المؤسسات والعادات في الولايات المتحدة الأمريكية، أولى كبريات جمهوريات العالم الحديث، كان يُشِيد أيضاً بالفصل التام بين الدولة والكنيسة هناك، ولكنه كتب أن الشيء ذو الأهمية البالغة للمجتمع، ليس هو أن يعتنق جميع المواطنين الدين الحقيقي، ولكن أن يعتنقوا أحد الأديان فحسب[124]. وأوضح أن في الوقت الذي يمارس فيه الدين في الولايات المتحدة نفوذاً كبيراً على الناس، فإن الولايات المتحدة هي أكثر الدول «استنارة وحرية». فالحرية السياسية ذاتها هي التي تجعل وجود الدين ضرورياً: «من جانبي، فلا أعتقد أن بوسع الإنسان أن يطيق استقلالاً تاماً عن الدين وحرية سياسية كاملة في الوقت ذاته، وأميل إلى التفكير أن مَن لا إيمان له يجب عليه، إن كان حراً، أن يخدم المجتمع وأن يؤمن»[125].

وقد وصل كل من ماكيافيلّي وتوكفيل، رغم بُعد كل منهما عن الآخر، إلى النتيجة نفسها بطرق مختلفة، وهي أن الجمهوريات بحاجة ماسة إلى الدين لإعطاء المواطنين إرشادات تتعلق بالحياة الأخلاقية، حتى تُنشئ فيهم الحس بالواجب، الذي يدفعهم إلى احترام القوانين وأداء الواجبات المدنية. وتقودنا فكرة ماكيافيلّي عن الحاجة إلى الدين لدعم الحس بالواجب إلى حقيقة مهمة: إن الإيمان الديني والخشية من الله يتمكنان من قلوب الأفراد ويصبحان مصدر إلهام لأفعالهم، أما السلطة السياسية والقانون فلا يتمكنان من القلوب عبر المكافآت والعقوبات، ويتوقف تأثيرهما على تقييد الأفعال دون أن يؤثّرا شيئاً على الدوافع، إن لم يكن بمقدار ضئيل. فإن انتفت قوة أخرى قادرة على

(123) Ivi، I.11.

(124) Tocqueville، La democrazia in America، cit.، pp. 343-356.

(125) Ivi، p. 510.

التأثير في الدوافع الداخلية للأفعال، فعلينا إذن القبول بفكرة الحاجة إلى الدين وضرورته. ولكن تلك القوة موجودة وهي قوة المشاعر الوطنية. وقد شرح هذا توكفيل عندما كتب أن الوطنية «لا تترك قلب الإنسان أبداً»، وبفضل القوانين يمكن أن تغدو الوطنية شعوراً دائماً وواعياً، يرتبط بالأفكار وبالأهواء وبالعادات اليومية. فالوطنية إذن تشترك مع الدين في قدرتهما على التمكن من القلوب والتأثير على الأفعال بشكل دائم.. وأضاف توكفيل أن في هذا العالم «فإن الوطنية والدين فقط هما القادران دوماً على دفع المواطنين كافة نحو غاية ومقصد واحد»[126].

فالجمهورية التي يمكن أن تعتمد على الدين، لاسيما الدين المسيحي، وعلى الوطنية الجمهورية تصير حينئذ جيدة ومتماسكة بأقصى قدر ممكن لها. ولكن ليس من الضروري أن نأمل في بلوغ الكمال التام، فالجمهورية التي يملؤها مواطنون ذوو مشاعر وطنية ومتدينون من الصعب أن تكون جمهورية متسامحة. فيكفي للجمهورية فقط وجود وطنية مدنية مُطعّمة بالقدرة على وزن الأمور، وبقسط معقول من السخرية والشك. فأينما وُجدت وطنية كهذه، فلن يُصيبني القلق من تشجيع روح التدين، الذي يجب أن تنأى عنه الدولة تاركة إياه كاملاً للمتدينين، شريطة أن تتم ممارسته عبر وسائل روحية فقط. ومن المؤكد إذن أنه لا يمكن الاستغناء عن الوطنية والدين معاً، وأنه لا يمكننا أن نأمل في أن تصير المصالح والإيمان بمبادئ الحرية العالمية وسائل كافية لدعم الشعور بالمسؤولية المدنية: فالمصالح لا تؤثر في دعم المصلحة العامة، والمبادئ العالمية تحظى بموافقة العقل ولكنها نادراً ما تحضّ الناس على العمل، فعلينا إذن الاختيار، وأعتقد أن الوطنية المدنية تمثل الخيار الأكثر حكمة للجمهوريين.

(126) Ivi، p. 117.

أما في ما يخص فكرة توكفيل حول استحالة العيش في حرية دون الحاجة إلى اليقين الديني، فأجيب قائلاً: إن الحرية السياسية تحتاج إلى الشك الملازم للروح العلمانية أكثر من يقين الإيمان الديني، وهي في حاجة لأن نؤمن بقيم سياسية وأخلاقية وأن نعيشها لا لأنها تمثل حقيقة ما، بل لأنها خيار محتمل بجانب خيارات أخرى. فتجد المبادئ الأخلاقية الجمهورية مغزاها وجمالها، سواء أكان هذا في الحياة العامة وفي التزامنا ببناء الحياة وبالحفاظ عليها بشكل مدني، أو كان في الحياة الخاصة بمختلف أشكالها وفي التأمل وفي الحوار الداخلي. فلا ترغب الأخلاقيات الجمهورية في إذابة الفرد في هويته بصفته مواطناً، ولا في صهر الحياة الخاصة في الحياة العامة، ولا الباطن في الظاهر، وهي تعتبر الأبعاد المختلفة للحياة مكملة لبعضها، وتحدد مساراً خاصاً بها لتعطي لحياة الفرد معنى لا يفنى بالموت، فيرتكز مسارها على الأفعال وعلى الأقوال، التي تظل حية بعدنا في ذاكرة الآخرين.

إن المبادئ الأخلاقية الجمهورية بوسعها العيش بشكل جيد للغاية مع المعتقد الديني، ولكنها ليست بحاجة إليه لمواجهة عبء الاختيارات الأخلاقية التي تتيحها الحرية وتتطلبها، فيمكنها، بل يجب عليها أن تظل علمانية بشكل صارم. ولكي نكون علمانيين اليوم، علينا أن نكون ملتزمين بإقصاء الفكر الديني والمؤسسات التي تمثله خارج آليات عمل المؤسسات العامة، في صورها كافة. فتتناقض العلمانية في المقام الأول مع المذهبية ومع التطرف، المقصود بهما تلك التيارات التي تؤكد ضرورة أن تقوم المؤسسات السياسية وقوانين الدولة بفرض مبادئ الكنيسة الرئيسة على الجميع، سواء أكانوا مؤمنين دينياً أو غير مؤمنين. في المقام الثاني، تتعارض العلمانية مع سيطرة رجال الدين، أي أنها تتعارض مع الطاعة التامة التي يبديها المواطنون لتوجيهات الكنيسة

ولرجال الدين الكنسي حول المسائل الاجتماعية والسياسية (وهي للأسف ظاهرة شائعة للغاية في السياسة الإيطالية). وتمثل العلمانية مفهوماً يعبر عن توجه خاص للثقافة وللحياة المدنية، يمقت الروح المرتبطة بعقائد مطلقة بشكل عام، ويبغض الحلول البسيطة والنهائية لإشكاليات الحياة الاجتماعية. ودليلنا على هذا العداوة التي تكنها الحركات والأحزاب ذات التوجه العلماني للشمولية الشيوعية، والتي كانوا يطلقون عليها اسماً ذا مغزى، ألا وهو «الكنيسة الأخرى».

ولأن السياسة والجمهوريات العلمانية ترفض يقينيات العقائد، فإنها بحاجة إلى ذاكرة تاريخية وإلى احتفاليات لإحياء تلك الذكريات والمناسبات التاريخية. فالديموقراطيات التي تدافع بقوة وبغيرة شديدة عن الفصل بين الكنيسة والدولة، مثل الولايات المتحدة وفرنسا، تُعتبر أكثر الجمهوريات التي تلتزم التزاماً شديداً بإحياء تاريخها وبالاحتفاء به. فالذكريات التاريخية تمثّل وسيلة فعالة لحض الأنفس على بذل الجهد على المستوى المدني. فحينما يتم إحياء ذكرى أحداث مقاومة، أو صراع من أجل الحرية، وعندما يتم استحضار ذكريات صفحة أليمة من تاريخنا، وحينما نتحدث عن الشهداء أو عن رجال ونساء قد أعطوا شيئاً للجمهورية، أو أسسوا جماعة أو رابطة، فهذا من شأنه أن يغرس في نفس كل من يشارك في تلك الفعاليات حساً بالالتزام الأخلاقي، لمواصلة أعمال أولئك الرجال والنساء الذين نحتفي بهم ونحيي ذكراهم. ويمكن أن يتحول الماضي بهذا إلى تراث نستلهمه في التربية المدنية للأجيال الجديدة.

ورغم هذا، فهناك كثيرون يرون في احتفالات إحياء الذكريات التاريخية في الجمهورية نوعاً من الاحتفالات الوطنية المظهرية فقط، وكأنها أشياء تنتمي

إلى أزمان أخرى وليس لها أي مغزى في عالمنا المعاصر، في عالم العملة الأوروبية الموحدة «اليورو»، وفي زمن عولمة الأسواق والمعلومات. ولكن، إن شعباً غير قادر على إضفاء مغزى وقيمة وجمالٍ إلى تاريخه، سيكون من الصعب عليه أن يكتسب الحس بالكرامة، الذي يمثل قيمة ومقدمة مهمة للثقافة المدنية. فلا يمكن لشعب لا كرامة وطنية له إلاّ أن يكون مجرّد شعب من الخدم، أو المنتفعين، الذين سرعان ما يتحولون بسهولة إلى قامعين بقسوة لمن هم أضعف منهم، مثلهم مثل الشخص الذي لا يُقدِّر نفسه حق قدرها، فتسيطر عليه، جراء هذا، عقلية خانعة أو متغطرسة.

ولسنا بحاجة إلى أن نعيد اكتشاف حسّ بالكرامة الوطنية خاوٍ وعديم الفائدة، تتم تغذيته بأكاذيب دنيئة أو مثيرة للمشاعر، تتحدث عن عظمة الوطن والأجداد، ما من شأنه الإساءة إلى أي فرد يجب ألا تتم معاملته كطفل رضيع. ولكننا بحاجة، على خلاف هذا، إلى أن نعيد اكتشاف تجارب الحرية التي شهدها تاريخنا، حتى وإن كانت قصيرة وتم القضاء عليها عقب هزائم عسكرية -مثلما حدث في جمهورية روما في عام 1849م، وجمهورية نابولي عام 1799م- وهي تجارب يمكنها أن تُشعرنا بأننا أبناء تاريخ له كرامة، يفرض علينا التزاماً أخلاقياً أن نجعل من إيطاليا جماعة مدنية حقيقية.

وإذا كنا نريد إعطاء معنى وقيمة لتاريخنا، فعلينا أن نفهمه أولاً وأن نشعر به وأن نتأمله. فإن أردنا إحياء ذكرى الجمهورية في روما وفي نابولي لعام 1799م، على سبيل المثال، مستخدمين كلمات ونبرة صوت صحيحة، فعلينا أن نكون قد أدركنا أولاً معنى الجمهورية، وماذا مثلت لمن ضحّى بنفسه ليراها قد تحققت. ولكن المشكلة الحقيقية تكمن في أن القوى السياسية التي تهيمن على المشهد الفكري والسياسي الإيطالي -وأقصد هنا بشكل خاص مختلف

التيارات ذات التوجهات السياسية اليسارية والكاثوليكية واليمينية– لا تعرف ولا تنظر باهتمامٍ كافٍ، أو تنظر حتى بازدراء إلى الذكريات التاريخية وإلى أبطال وشهداء التجربة الجمهورية في إيطاليا. فلو اختفت بقايا القوى المنتمية إلى التقليد الجمهوري الإيطالي، لمات ودُفن هذا التراث الثقافي والأخلاقي في غضون سنوات وليتوارى معه أحد أهم مصادر إحياء الضمير المدني في إيطاليا. فبوسع الجمهوريين أن يفخروا، لأنهم استطاعوا أن يُبقوا على قيد الحياة تقليد إحياء ذكرى جمهورية روما والاحتفال بها، ويجب على مَن لا ينتمي إلى الجمهوريين أن يكون شاكراً لهم لهذا بدلاً من أن يتبسم لهم بالكاد.

إني أعتقد أن الفكر الجمهوري لديه المصادر التاريخية والأخلاقية القادرة على غرس وإحياء الشغف المدني في قلوب الإيطاليين وعقولهم، دون الحاجة إلى الإيمان الديني أو الإيمان المذهبي بالتاريخ أو بالزعيم. وعلينا، إذن، إما أن نعثر على السبيل لدعم المُثل السياسية والثقافة الجمهورية، أو سيكون علينا الاستسلام لنعيش في جمهورية اللئام والمتغطرسين، والتي هي بحاجة دائمة إلى عون الكنيسة، حتى تتمكن من الحفاظ على الحد الأدنى من التعايش المدني.

فها نحن نشهد في نهاية القرن العشرين تراجعاً حقيقياً وملموساً على المستويين الأخلاقي والسياسي للعلمانيين. وقد كتب جان إنريكو روسكوني: «إن هناك اعتقاداً شائعاً بأن الكنيسة ودينها قد صارا المستودع الأهم للقيم الضرورية للتعايش المدني». ولنا دليل رمزي على هذه الحالة من الخضوع الأخلاقي والقيمي للعلمانيين في كلمات ماسيمو داليما (أحد زعماء اليسار الإيطالي) التي صرح بها بعد لقائه مع البابا (رأس الكنيسة الكاثوليكية) قائلاً: «إن المسيح هو القدوة الأهم لمن يكرس نفسه للحياة العامة». وحينما عرض لنا التلفاز زعيم الكنيسة الكاثوليكية وهو يقف بجوار الرئيس بيل

كلينتون، ممثل أعلى سلطة علمانية في العالم، ونسمع البابا يتحدث ناقداً الظلم الاجتماعي وعقوبة الإعدام والعنصرية فسيكون من الصعب علينا ألا نرى في البابا القائد والحامي للقيم، بينما نرى في كلينتون رمزاً لسياسة قد فقدت قوة المَثل الأعلى.

ولدي شعور، بأن فكرة قد ترسخت في الوعي العام، مفادها أن الكنيسة قد باتت هي الحامية للقيم الأخلاقية ولكرامة الإنسان وللحرية وللعدالة الاجتماعية، بينما العلمانيون مشغولون بالسلطة وممسكون بزمامها: فالكنيسة تدير بشكل مقنع خطاباً يتركز على القيم وعلى المغزى من الحياة، وتقوم بالأعمال التكافلية والتطوعية؛ في الوقت الذي يتحدث فيه العلمانيون عن السوق وعن أوروبا وعن الإصلاحات الانتخابية، التي لا تهم أحداً، ويقومون بتأسيس أحزاب واتحادات وتحالفات.

وإذا استمرت الحال على هذا المنوال، فلن يكون هناك أي مستقبل للسياسة العلمانية، لأن القوى التي تؤكد قيمها، والتي تعزز من موقعها باعتبارها مرشداً أخلاقياً، سترغب، ولها الحق في هذا، أن تغدو مرشداً سياسياً أيضاً، وسيكون بوسعها فرض شروطها على منافسيها. ولكنني ما زلت أؤمن بإمكانية إحياء الثقافة والسياسة العلمانيتين، ولكني أرى أن السياسة العلمانية سيمكنها أن تعود لتكتسب دوراً بارزاً فقط، في حال استطاعت أن تستلهم مُثُلاً أخلاقية قوية، وأن تقترح وأن تطالب بضرورة تحقيق عدالة اجتماعية بديلاً عن التكافل الكاثوليكي.

ولكن على السياسة العلمانية أن تلتزم بشدة بمبدأ الاتساق بين الأقوال والأفعال. وقد كتب بوبّيو خلال سنوات ما بعد الحرب، أن مبدأ الشخص

ذي التوجهات العلمانية هو «الاتساق وأساسه الإخلاص»[127]. فمن يعيش السياسة متسلحاً بإيمان المتدين (والمتطرف)، أو برِيبَة التاجر، بوسعه التسامح مع الفكر الديني والكهنوتي، بل يقبل به ويبحث عنه؛ أما من يخوض غمار السياسة لا لشيء سوى أن يعزز دور مجموعة من المُثل والمصالح المشروعة، فلا يقبل بذاك الفكر، وعندما تصبح الأحزاب العلمانية منحطة وفاسدة، فهذا من شأنه أن يبعد الفرد عن السياسة.

ولكن لا تزال عملية نمو الوطنية المدنية أو نشرها أو إعادة إحيائها تمثل مشكلة مستعصية على الحلّ، ويجب على السياسة الجمهورية مواجهتها. وبما أن تعزيز الوحدة الثقافية والأخلاقية والدينية لأي شعب لا يتوافق مع مبدأ الحرية، بل إنه ينتج آثاراً عكسية، فلا يتبقى لنا سوى اللجوء إلى السبل القديمة التي أشار إليها الكتاب السياسيون في الماضي مرات لا تعد ولا تحصى. وتُعتبر العدالة أولى تلك السبل وأكثرها أهمية على الإطلاق. فإذا أردنا أن يحب المواطنون الجمهورية وقوانينها، فيجب على قوانين الجمهورية أن تدافع عن الناس جميعاً بالمساواة، دون أدنى تفرقة، ودون أن تُميز إيجابياً ذوي النفوذ وسلبياً الضعفاء. وهذا يعني أنه ينبغي على الجمهورية أن تُنزل العقاب دوماً وفقط وفق معايير العدالة، ومع الاحترام التام لحقوق المتهمين وللشرعية، ولكنها يجب أن تكون قادرة على معاقبة الجرم الكبير والصغير، على حد سواء وبدرجة الصرامة نفسها: سواء أكان الجرم صادراً من شخص يتمتع بالنفوذ، أو من معتدٍ صغير بحق أفراد أكثر منه ضعفا.

ويجب تطبيق مبدأ الاحترام المطلق لحكم القانون، خاصة في مواجهة السياسيين والمسؤولين الحكوميين، الذين تلطخوا بجرائم ضد حقوق الإنسان،

(127) N. Bobbio، Politica laica، in Tra due repubbliche، Donzelli، Roma 1996، p. 37.

وضد المصلحة العامة، وقد قاموا بجرائمهم تلك تحت حماية الدولة أو مرتدين بزّة رسمية، وينبغي تطبيق القانون بصرامة في مواجهة من أشهر السلاح ليخنق الحرية العامة. ولكن في كثير من الأحيان، في بلدنا وفي بلاد أخرى، يغلب الميل إلى العفو وطي الصفحات ونسيانها على مبدأ العقاب وفق معايير العدالة، حتى نُذكِّر ونتذكر.

ويزعم من يطالب بالعفو والصفح أن من المستحيل تطبيق العقاب (لأن المسؤولين عن الجرائم كثيرون وذوو نفوذ قوي للغاية)، وأن العفو شيء نبيل وأنه ينبغي علينا أن ننسى حتى نستطيع الاستمرار والتعايش معاً شعباً واحداً.

ولكن الحكمة الجمهورية تعلّمنا شيئاً آخر مختلفاً، وهو أن المحافظة على التعايش المدني أو النظام السياسي واحترام القوانين فيه، تتطلب تطبيق العقاب بصرامة شديدة على المواطنين الذين يُدانون في جرائم خطيرة، خاصة إذا كانوا مواطنين على درجة كبيرة من الأهمية ومشهورين ونافذين. وقد أطلق ماكيافيلّي على تلك العقوبات اسم «عقوبات خالدة الذكر»، وكتب أيضاً أن تلك العقوبات «تجعل الناس تتراجع لتتجه نحو الحلم، وعندما تصبح تلك العقوبات نادرة فهذا من شأنه أن يتيح الفرصة للناس ليفسدوا»، ويضيف أيضاً أنه يجب ألاّ يمر أكثر من عشر سنوات بين عقوبة وأخرى «لأن عَقِب هذه المدة يبدأ الناس في تبديل طباعهم وتجاوز القوانين، وإن لم يحدث شيء يوقظ في ذاكرتهم العقاب، ويجدد في نفوسهم الخوف منه، فسيكون هناك مجرمون كثيرون لن يُمكن عقابهم دون التعرض لأخطار»[128].

ولا تدعو السياسة الجمهورية ولا تبرر الانتقام ولا حتى في حالة الجرائم الأكثر وحشية. أجل! أحياناً يجلب الانتقام الراحة، كما في حالة الشخص

(128) Discorsi، III.1.

الذي نجا من معسكرات القتل النازية ثُم قام بقتل الطبيب الذي أودع أقرباءه في غرفة الغاز، وكان يجيب عن كل من كان يقول له إن عمله ذاك لم يُعِد إلى الحياة أقرباءه الذين فقدهم قائلاً: إن ذاك الانتقام «قد أعاد الحياة لي»[129].

ولكن الانتقام في الغالب لا يداوي الجروح ولا يخلص من الآلام، ويُولِّد سلسلة لا تنتهي من الفعل ورد الفعل.

وتختلف عن هذا العقوبات التي تُنزلها المؤسسات العامة أو الدولية بالمدانين، والتي تتم وفقاً للشروط القانونية. فيجب على العقوبة العامة تأكيد مبدأ الكرامة المتساوية لكل المواطنين، وتصحيح الرسالة الخاطئة التي تنطوي عليها كل الجرائم الجماعية (وأيضاً الجرائم العادية)، وهي أن الضحايا أقل قيمة من جلاديهم. فيتركز دور العقوبة على ترسيخ القيمة الإنسانية للضحايا عبر إنزال هزيمة عامة بالمجرمين.

ويؤدي الصفح العام عن المجرمين عبر إعلان العفو العام عنهم، مثله مثل الانتقام– ولكن لأسباب متناقضة– إلى فساد الجمهورية وتآكلها. فالعفو هو اختيار شخصي للضحية ولكنه لا يؤدي بتاتاً إلى بطلان الحاجة القانونية إلى العقاب والعدل. أما حينما تَدّعي الدول تعسفاً حقها في الصفح وإعلان العفو، فهي تؤدي بذلك إلى جعل النسيان قانوناً وتقوم بالتضحية بالحاجة إلى العدالة لرغبتها في نسيان وطيّ صفحة الماضي. فالصفح والغفران ليسا عفواً حقيقياً، الذي هو حق حصري للضحية، ولكنهما وسيلة عامة لتجاهل الجرم المرتكب. ولا أستطيع أن أرى في العفو العام عملاً خيرياً ذا قيمة أخلاقية، بينما يكتسب العفو الذي يُبْديه الضحية كاختيار حر له قيمة أخلاقية كبيرة. إن الإحسان

(129) M. Minow، Between Vengeance and Forgiveness. Facing History After Genocide and Mass Violence، Beacon، Boston 1998، pp. 11 sgg.

الحقيقي هو حب الشيء العام والحرية وكرامة المواطنين كافة، وتتم ترجمته عبر الدفاع المستميت عن الحقوق. وينبغي تطبيق مبادئ العدالة والمساواة نفسها ليس فقط عند إنزال العقاب، ولكن في منح الجوائز والمكافآت الشرفية العامة. وقد عبّر ماكيافيلّي عن هذا بكلمات واضحة وبليغة للغاية قائلاً: «إن العيش الحر [...] ينطوي على منح درجات شرفية وجوائز عبر معايير شريفة ومحددة، ولا يتم منح الجوائز لأحد خارج تلك المعايير». وكان ماكيافيلّي يقصد بهذا أن الجمهورية، لكي تظل وفية لمبادئها، ينبغي عليها أن تقوم بمنح جوائز ومكافآت شرفية على أساس قواعد مُستمدة من الصالح العام، وهذا يعني أن الاستحقاق فقط والقدرة على خدمة الصالح العام، وليس الثراء أو الصداقة أو الانتماء إلى طائفة ما، هما المؤهلان اللذان يفتحان الطريق لأصحابهما لنيل الجوائز العامة وللحصول على المناصب الأعلى قيمة ومكانة.

إن السياسة الجمهورية، القادرة على مكافأة من يخدم الصالح العام ومن لديه المؤهلات لذلك، تنتج باستمرار نخبة حاكمة على أعلى مستوى وتُنشئ طبقية اجتماعية قائمة على الفضيلة، فلا تحضّ على الحسد أو على البغضاء (إلا لدى من يتصفون بالخسة والفساد)، بل تحث على المنافسة الشريفة التي تشجع على التفوق بالشكل الأمثل. أما سياسة المكافأة التي هيمنت في بلدنا حتى اليوم، فكانت على العكس مما ذكرناه سابقاً، وكانت في الغالب سياسة قائمة على تبادل المصالح، أو، بمعنى أوضح، فإن توزيع المناصب والامتيازات يتم على أساس مقدار ما يبديه المواطن (الراغب في المنصب) من إخلاص لأحد الأفراد أو لطائفة ما.

وعلى خلاف ما تهدف إليه السياسة الجمهورية، فإن سياسة تبادل المصالح تخلق نخبة عديمة الكفاءة وفاسدة، تنهك الروح الأخلاقية للجمهورية،

وتشجع المنافسة غير الصحية. فمحكمة مدينة ميلانو قد ألحقت ضرراً بالغاً بحق الجمهورية، حينما أصدرت حكماً منذ وقت مضى ينص على عدم وجود أي خرق للقانون، ومن ثَمّ رأت عدم إنزال أي عقوبة بالساسة الذين قاموا بتوزيع بعض أماكن العمل في مستشفيات إقليم لومبارديا، على أساس الانتماء الحزبي للمواطنين. فذلك الحكم قد لقن الوعي المدني درسين مخزيين ألا وهما: أن بإمكانك الحصول على منصب عام إذا ما كنت تابعاً لأحد النافذين، وأن مكافأة الأصدقاء على حساب المستحقين بحق للمكافأة ليست أمراً غير شرعي.

وعلاوة على الفوائد التي تعود عليها من إرساء العدل، تستفيد الوطنية المدنية أيضاً من مشاركة المواطنين في الإدارة المحلية الذاتية. وكما أكد الكتّاب السياسيون الجمهوريون أكثر من مرة، فإن المواطنين الذين يشاركون في الحكم المحلي الذاتي، ويحضرون المناقشات، ويعبرون عن آرائهم في المجالس العامة، وينتخبون ممثليهم فيها، ويراقبون أعمالهم، ويشعرون بأن الشيء العام ينتمي لهم، يصبحون حينئذٍ أكثر تمسكاً به وكأنه من ممتلكاتهم الشخصية.

إن مؤسسات الجمهورية هي مؤسسات عامة، أي بمعنى أنها لا تنتمي إلى أحد، وليست ملكية خاصة لأي فرد أو لأي جماعة. وحينما تصبح تلك المؤسسات خاصة، يقال عنها حينئذ إنها مؤسسات فاسدة، أو إذا استخدمنا لغة المفكرين الكلاسيكيين، فهي في تلك الحالة لا تُعتبر مؤسسات جمهورية. ونظراً لأنها ملكية عامة، فليس بوسع تلك المؤسسات أن تكون محط اهتمامنا بالقدر نفسه الذي عليه أملاكنا الخاصة والحصرية، ويمكن للمشاركة عندئذٍ أن تصحح من هذا الوضع، لأنها تجعل الجمهورية قريبة لنا، وتجعلنا نشعر بأنها ملك خاص لنا، ولذا فهي عزيزة علينا.

وكما لاحظ توكفيل في دراسته للبلديات في نيوإنغلاند، فإن المواطنين يأخذون المشاركة على محمل الجد، عندما يدركون أن لهم وزناً وقيمة، وعندما تتعلق المسائل المطروحة للنقاش بمصالحهم المباشرة. فإذا أردنا إعادة تفعيل المشاركة السياسية وروح المدنية في بلدنا، ينبغي إعطاء البلديات سلطات وصلاحيات تمكنها من إصدار قرارات مهمة خاصة بحياة الجماعة. وكلما كانت السلطات التي تتمتع بها المؤسسات أكثر قوة، ازدادت قدرتها على جذب المواطنين الذي يريدون الاعتناء بمصالحهم الخاصة، وأولئك الذين يرغبون في التميز، وأن يكونوا مثاراً للإعجاب وأن يحظوا بالنفوذ والتأثير. وليس هناك أي ضرر في هذا، بل على العكس، فالسياسة الجمهورية المثلى هي التي تستطيع مخاطبة المصلحة بمعناها الصحيح والطموح المشروع في التميز.

وفي الحالة الإيطالية، فإن تعزيز الإدارة الذاتية للبلديات يكاد يكون أمراً يفرضه تاريخنا. فقد شهد كثير من مدننا في الماضي تجارب للحكم الذاتي، وبعض منها كانت جمهوريات خلال فترات من تاريخها، وبعضها الآخر حظي بمشاركة أقل أهمية في إطار الإدارة الذاتية، التي كانت الدولة تسمح بها. وبغض النظر عن أهمية الدور الذي كانت تقوم به تلك المدن في الماضي، أو مقدار الإدارة الذاتية التي تتمتع بها الآن، فإن كل المدن في بلدنا لديها ميادين للعمل العام، كثيراً ما مثّلت مسرحاً للمشاركة والنقاش واللقاء والجدل، وكل المدن تمتلك آثاراً مهمة ومباني رمزية، وشعارات ورايات وشعائر وقديسين وأبطالاً. إن مدننا ساحات للإدارة الذاتية ولحياة جماعية ولذكريات تاريخية، ولهذا فهي مؤهلة لكي تصبح مركزاً للنهضة المدنية لبلدنا، هذا إذا ما رغب من في الحكم في القيام بإجراء إصلاحات فيدرالية تضع البلديات في قلب اهتمامها.

الفصل السابع

الفكر الجمهوري الأوروبي

تمثل مبادئ الفكر الجمهوري أهمية خاصة لبناء «قارة أوروبية تنتمي إلى مواطنيها». فثمة نقاش يدور بين السياسيين والدارسين، حول ما إذا كان من الممكن أو من المأمول إقامة دولة أوروبية حتى دون وجود شعب أوروبي. في رأي بعض الناس، فإن عدم وجود رأي عام ونقاش سياسي أوروبي، يجعل مشروع إقامة دولة أوروبية على النموذج الفيدرالي أمراً غير مرغوب فيه وغير ممكن، أما في رأي آخرين، فإن هذه الدولة تعد أمراً ممكنا، حتى في غياب رأي عام ونقاش سياسي أوروبي حقيقي؛ فإذا مُنح البرلمان الأوروبي سلطات أوسع، وإذا أصبح التواصل السياسي بين المواطنين الأوروبيين أكثر كثافة، يثق بعض الناس بأننا سنكتسب «شعوراً وطنياً دستورياً» على المستوى الأوروبي.

وأنا أعتقد، أن تحقيق مشروع الدولة الأوروبية الفيدرالية يعد أمراً ممكناً، حتى دون وجود شعب أوروبي أو أمة أوروبية، لأسباب تختلف عن أسباب أولئك الواثقين من حدوث هذا الأمر. فالواثقون يرون، على الرغم من أن المواطنين الأوروبيين ينتمون إلى أمم مختلفة، ومن ثَم إلى ثقافات وذكريات وتقاليد ولغات وأديان متباينة، أن بإمكاننا أن نأمل في أن ينمو ويزدهر شعور بالوطنية الدستورية نحو الدستور الجديد، ونحو المؤسسات السياسية الأوروبية الجديدة. ومثلما يعتقد المشككون، الذين يحسبون أن الوحدة السياسية الأوروبية ليست أمراً ممكناً ولا مرغوباً فيه، لأن المواطنين الأوروبيين لا ينتمون إلى الشعب نفسه، يرى الواثقون في انتماء الشعوب الأوروبية إلى ثقافات وطنية متباينة، عائقاً

أمام تكوّن وعي سياسي، وشعور بالانتماء للمؤسسات السياسية الأوروبية.

إن الثقافات الوطنية والمحلية تمثل ثراء للمواطنة الأوروبية وليست عائقاً لها، فالمواطنون الأوروبيون يتعلمون ثقافة المواطنة حينما يترددون على النقابات والجمعيات الرياضية والثقافية والمهنية، يتعلمونها في المقاهي وفي الحانات، في الكنائس وفي حضن الأحزاب: فعملية تعلم وتشرُّب المواطنة تحدث أولاً على نطاق محلي، وفي أماكن خاصة ذات ثراء ثقافي مميز. ويمكن للمواطنة، بعد أن يتم تعلمها محلياً، أن تنتقل بسهولة إلى النطاق الأوروبي، دون الحاجة إلى إضافة أفكار مجردة عالمية إليها. ودون عملية التعليم والتدريب على المواطنة، التي تتم على النطاق المحلي، فلن يكون ممكناً تعلم أي ثقافة أوروبية. وإذا أصابنا سوء الحظ يوماً وحدث أن صارت أوروبا متماثلة ثقافياً (مثلها مثل صالات الانتظار في المطارات، التي تبدو متطابقة دون معنى في كل مطارات العالم)، فسيمكن أن تصبح أوروبا موحدة سياسياً ولكنها لن تكون أبداً أوروبا التي تعبر عن مواطنيها، أو بمعنى آخر يبدو لي صحيحاً، فلن تكون أوروبا مكاناً يسكنه رجال ونساء يرغبون ويعرفون كيف يحيون مواطنين.

إن المواطنة ترتدي ألواناً وطنية ومحلية متعددة، وتستقي ذكرياتها من مصادر شتى، وتستلهم أفكارها ودوافعها من مفكرين وطنيين كثيرين، ويتم الاحتفاء بها بطرق وفي أيام مختلفة في مختلف البلدان، ولكي تظل حية عليها أن تستمر على حالها هذا. ولا ينبغي بناء الشعور بالانتماء الذي تحتاجه أوروبا، عبر إضافة مبادئ عالمية إلى الثقافات الوطنية، ولا حتى عبر إذابة الثقافات المحلية في مَعين ثقافي أوروبي واحد (ولكن أي مَعين؟)، ولكن ينبغي فقط تعزيز التقاليد المدنية المختلفة والمتعددة.

وينبغي على السياسة التي ترمي إلى توسيع حدود الحرية وتعزيز المواطنة

الأوروبية، أن تكون، قبل كل شيء، سياسة تنتمي إلى المجتمع المدني، أي سياسة تهدف إلى تطوير شبكة غنية ومتعددة من الجمعيات السياسية والنقابية والثقافية والدينية، وجمعيات للجوار ولتبادل المساعدات، وأن تشجع بأقصى ما لديها مشاركة المواطنين في الإدارة الذاتية. فيصعب على المواطنين الذين يعيشون منغلقين داخل الإطار العائلي (إن كانت لديهم عائلة)، أو داخل إطار العمل (إن كان لديهم عمل)، أن يتعلموا ثقافة المواطنة.

وكما لاحظ بنيامين باربير، فإن سياسة تقوم على المجتمع المدني، وتمنح المواطنين الأوروبيين إمكانية تعزيز الحس بالمسؤولية المدنية، عبر المشاركة الطوعية في مجموعة كبيرة من الجمعيات، تمثل الوسيلة الأفضل لإضفاء طابع سياسي وثقافي مهم وحديث إلى الفكر الجمهوري الكلاسيكي. فهو يقترح الربط بين أفكار كل من ماكيافيلّي وتوكفيل، ويفكر في إمكانية خلق مساحة عامة لا تتسم بالطابع الفردي الراديكالي ولا بالجماعية الخانقة. ومع أن الربط بين ماكيافيلّي وتوكفيل يمكن أن يبدو فكراً جريئاً، فإني أرى أنه يرسم طريقاً جديداً في الفكر السياسي، يمكن تلخيصه في فكرة أن الجمهورية لا ينبغي أن تكون إما دولة أو متجرا فحسب، بل هي مجتمع مدني ثري بتنوعه[130].

ويجب أن تكون سياسة المجتمع المدني مصحوبة بسياسات اجتماعية، وأخرى خاصة بالعمل[131]، ولكن لا ينبغي على تلك السياسات أن تخلق

(130) B. Barber، «Modern Republicanism». The Promise of Civil Society، in Libertà politica e coscienza civile، by M. Viroli، Fondazione Agnelli، Torino 1999.

(131) يلفت روسكوني الانتباه إلى أنه، حتى في غياب وعدم وجود أمة أو شعب أوروبي، «يمكن، بل ينبغي أن تتكون منظومة قيم أخلاقية جمهورية، وأن تتعايش جنباً إلى جنب مع مجموعة متعددة من المؤسسات السياسية، شريطة أن تأخذ تلك المؤسسات في اعتبارها الظروف المختلفة لكل بلد، وأن تنتج سياسات اجتماعية توافقية وليست تنافسية في ما بينها، وألا تعمل على هدم الدوافع التي تشجع المواطنة النشطة. وبهذه الطريقة فقط يمكننا الاقتراب من تحقيق فكر جمهوري أوروبي،

عملاء ومنتفعين إلى الأبد على عاتق الدولة، أو أن تساعد رجالاً ونساء على البقاء خارج منظومة العمل، أو تشجعهم على الخروج منها، بل ينبغي على تلك السياسات، أن تسعى إلى مساعدة المواطنين الأوروبيين في الانخراط، أو إعادة الانخراط، في سوق العمل، وفي المواطنة النشطة أو الإيجابية.

وينبغي، من أجل بناء مواطنة أوروبية وجود سياسة موحدة للسلام، وللأمن، ترمي إلى حماية المواطنين الأوروبيين، ليس من الهجمات الخارجية فحسب، ولكن من الإرهاب والجريمة المنظمة أيضاً. فإذا أحس المواطنون الأوروبيون بأن المؤسسات الأوروبية أضحت قوة موحدة، تجعل حياتهم أكثر أمناً، فسيُطور هؤلاء المواطنون بداخلهم شعوراً بالتضامن نحو أوروبا، يمكن مقارنته بشعورهم نحو بلدانهم، عندما استطاعت تلك البلدان الدفاع عنهم. وينبغي على أوروبا– علاوة على هذا– صياغة سياسة خارجية موحدة تلتزم بمناهضة الاعتداءات ضد حقوق الإنسان. فإنه لمخيب للآمال، أخلاقياً وسياسياً، أن نشهد العجز والتردد الأوروبي أمام الاعتداءات العديدة التي تتعرض لها حقوق الإنسان، والتي أصبحت علامة بارزة في نهاية القرن العشرين.

إن المؤسسات الديموقراطية تعاني داء خطيراً، ألا وهو غياب الجهد والانتماء، وإن هذا الداء قد أصاب جميع البلاد بصور مختلفة وبدرجات متفاوتة. فيتحدث الدارسون عن التدهور الذي أصاب المدنية الأمريكية، والضعف الذي حل بأوروبا عديمة الطموح. ويبدو أن قيم الشغف والطموح والجهد قد تخلت عن السياسة الديموقراطية، لتسعى وراء الغوغائيين القوميين والدينيين. وينبغي على

نقصد به رباطاً من المواطنة المتأصلة في جماعة سياسية كبيرة تعترف بانتمائها هذا»، راجع:
Il repubblicanesimo su scala europea, in «Il Mulino», XLVII (1998), pp. 439-444.

الفكر الجمهوري أن يقدم نفسه على أنه رؤية سياسية جديدة، غايتها الأساسية إعادة الأخلاق المدنية إلى المجتمعات الديموقراطية متعددة الثقافات، مانحة معنى جديداً أُعيد اكتشافه إلى مصطلحي «حرية» و«مسؤولية».

أدرك أنه في هذا الوقت سيُنظر بنوع من الريبة، إن لم يكن بازدراء، إلى أي مشروع سياسي مثالي (أو ما يطلق عليه الأمريكيون: *vision*)، وسيرى الكثيرون في المشروع الجمهوري أيديولوجية أخرى. ولكنّ الرؤيتين السياسية والأيديولوجية هما شيئان مختلفان تماماً: فالأولى فكرة سياسية اجتماعية (ثمرة تفسير وشغف سياسي، أكثر منه نتاج عمليات حسابية سياسية)، تشير إلى إمكانية تحديد هوية مستقبلية للشعب، ترتكز على تفسير خاص لماضيه، دون أدنى رغبة منها في تجسيد الحقيقة، أما الثانية، الأيديولوجية، فهي عقيدة شاملة وأحياناً تكون منهجية تزعم أن الحق يقف بجانبها.

تمثل المشروعات السياسية أهمية لا يمكن تجاهلها للعمل السياسي، حينما تكون تلك المشروعات مصحوبة باختيارات متسقة معها. فتقدم تلك المشروعات كلمات وموضوعات، تشرح للمناصرين وللناخبين وللمنافسين قيمة وفائدة الخيارات السياسية، وتساعد على بث الدوافع لدى الناس لدخول المعترك السياسي، ولمواصلة العمل في الأوقات العصيبة، عندما يبدو الجهد المبذول في السياسة أمراً بلا فائدة ومثيرا للملل بشكل لا يطاق.

ورغم هذا، فمن السهل التوقع أن كثيرين سيتناولون عملية إعادة إحياء الجمهورية وهم يبتسمون ابتسامة الواثق الذي يدرك أن الأمر يسيرٌ للغاية، وكنت قد أشرت إليهم في أول الكتاب. يبقى فقط أن نأمل في أن يكون الحق معهم وأن يعرفوا فعلاً الطريقة التي يمكن بها إعادة إحياء جمهورية مدنية، تحلّ محلّ جمهورية اللئام والمتغطرسين والفاسدين والخانعين والمنتفعين. ومن

جانبي، فلا أفهم كيف يمكن لأي جمهورية أن تظل على قيد الوجود متمسكة بمبادئها، دون أن يكون لديها الثقافة الجمهورية التي يمكنها أن تتحول إلى منظومة أخلاقية أو طريقة للحياة، مستفيدة من أفكار المدرسة الجمهورية الحديثة التي ظهرت على الساحة الدولية، ومن التراث الجمهوري الذي نشأ في بلدنا منذ بضعة قرون مضت.

مصادر الكتاب

يستحق كتاب «السياسة» لأرسطو مكاناً بارزاً خاصاً به بين المصادر الكلاسيكية، هذا على الرغم من أن أرسطو لم يكن كاتباً جمهورياً بالمعنى الدقيق للكلمة، سيما وأن كتابه لم يحتو على العقيدة السياسية المقصود بها البناء السياسي الشرعي بشكل عام (لأنه مؤسس على الصالح العام وعلى حكم القانون)، والذي اشتقت منه الفكرة الرومانية الخاصة بالجمهورية «*res publica*». وحول الموضوعات والنظريات المتعلقة بطرق الحكم، ولاسيما نظرية «دورة الحكومات» والحكم المختلط، يُنصح بقراءة كتاب بوليبيوس المعنون «تواريخ» وهناك ترجمة له باللغة الإيطالية صادرة عن:

Polibio, *Storie*, trans. it. by C. Schick, introduction by G. Zelasco, 3 voll., Mondadori, Milano 1975.

ومن المهم أيضاً الاطلاع على المجموعة الكبيرة من الأمثلة الخاصة بالفضيلة الجمهورية التي عرض عليها بلوتارخ في كتابه: «حيوات» والصادر عن:

Plutarco, *Vite* , by C. Carena, 2 voll., Einaudi, Torino 1958.

ويمكن العثور على النظرية الكلاسيكية للجمهورية في أعمال الكتّاب السياسيين الرومان، الذين كانوا قد تناولوها في مرحلة متأخرة بعد ظهورها، خاصة في عملي شيشرون: «جمهورية» و«واجباته»، ويمكن الاطلاع عليهما في الأعمال الكاملة لشيشرون الصادرة عن:

M.T. Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, by L. Ferrero e N. Zorzetti, 2 voll., Utet, Torino 1974-76.

بالإضافة إلى أعمال شيشرون، من المهم أيضاً الاطلاع على (تواريخ) لتيتو

ليفيو و «أعمال» لسالوستيو الصادرين عن:

- Tito Livio, Storie, by L. Perelli *et al.*, 7 voll., Utet, Torino 1986-92.

- Sallustio, *Opere*, by P. Frassinetti & L. Di Salvo, Utet, Torino 1991.

ولإدراك كيف استطاعت القيم الجمهورية البقاء خلال حقبة الإمبراطورية، يمكن الرجوع إلى أعمال تاكيتوس:

- Tacito, Opere, vol. I, *Annali*, by A. Arici, Utet, Torino 1969; vol. II.

- Tacito, *Storie-Dialogo degli oratori-Germania-Agricola*, by A. Arici, Utet, Torino 1970.

وقد نتج عن التجربة القصيرة، ولكن بالغة الأهمية، للبلديات الحرة في إيطاليا، ظهور مجموعة كبيرة من الأدبيات السياسية الجمهورية، تتركز بشكل خاص على فهم وتناول فكرة المدنية، وعلى تحديد الواجبات التي يجب أن يلتزم بها عمدة البلدية والمسؤول الأعلى فيها، والفضائل التي عليه أن يتمتع بها، ومن بين تلك الأعمال نذكر:

- *Oculus Pastoralis*, by D. Franceschi, in «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino», XI [1966], pp. 3-70; - Orfino da Lodi, *De regimine et sapientia potestatis* (by A. Ceruti, in «Miscellanea di storia italiana», VII [1869], pp. 33-94);

- Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum* (by G. Salvemini, in Bibliotheca juridica medii aevi, vol. III, Bologna 1901, pp. 215-

280);

- B. Latini, *Li livres dou Trésor*, by F.J. Carmody, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1948, rist. Slatkine, Genève 1975.

وتمثل أعمال الفقهاء القانونيين والحقوقيين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر أهمية بالغة، قاموا فيها بصياغة التعريف القانوني للمدينة الحرة، ومن بين تلك الأعمال نذكر:

- *Politica e diritto nel Trecento italiano: il «De Tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357), con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De Tyranno»*, by D. Quaglioni, Il Pensiero Politico, Firenze 1983;

- Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, by C. Vasoli, Utet, Torino 1975.

وحول مفهوم الحكم الجمهوري باعتبارها وسيلة أكثر كفاءة لتحقيق حياة مدنية وسياسية شاملة، يمكن الاطلاع على:

-*De regimine principum*, in R. Spiazzi, Divi Thomae Aquinatis Opuscola Philosophiae, Marietti, Torino 1954.

كانت موضوعات الحرية الجمهورية وفضائل المواطنين والمسؤولين هدفاً أساسياً للنقاشات السياسية لمنظري الإنسانية المدنية في فلورنسا، وقد تناول تلك الموضوعات بالدراسة بشكل خاص هانز بارون، وقد جُمعت أعماله ودراساته في جزأين تحت عنوان:

- H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton University Press, Princeton 1988.

ومن بين الأعمال الأكثر أهمية للفكر السياسي لتلك الحقبة، تبرز أعمال كولوتشو سالوتاتي:

-C. Salutati, *Invectiva in Antonium Luschum Vicentinum, in Prosatori latini del Quattrocento*, by E. Garin, Ricciardi, Milano-Napoli 1952;

- *Il trattato «De Tyranno» e lettere scelte*, by F. Ercole, Zanichelli, Bologna 1942;

- Leonardo Bruni, *Panegirico della città di Firenze*, La Nuova Italia, Firenze 1974;

- Alamanno Rinuccini, *Lettere e orazioni*, by V. Giustiniani, Olschki, Firenze 1953;

- «*Dialogus de Libertate*», in «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria», 21 [1956], pp. 265-303.

أما العمل الذي يلخص بالشكل الأمثل الفكر الجمهوري، للمفكرين الإنسانيين في فلورنسا في القرن الرابع عشر، فهو كتاب ماتيو بالميري وعنوانه «الحياة المدنية»:

- M. Palmieri, *Vita civile*, by G. Belloni, Olschki, Firenze 1982.

من الأعمال المهمة أيضاً، والتي ينبغي ذكرها خطب سافونارولا، التي تحتوي على المبادئ الرئيسة للإصلاحات الدستورية، التي مهدت لنشأة الجمهورية بين أعوام 1449 – 1512م، خاصة عمله:

- Savonarola, *Trattato circa el reggimento e governo della città di*

Firenze in Prediche sopra Aggeo, by L. Firpo, Belardetti, Roma 1965.

ومن المهم أيضاً الاطلاع على عمل توماس مور وعنوانه «يوتوبيا» والذي ربما يعتبر النص الأعلى قيمة الذي يتناول فكر التيار الإنساني المدني في شمال أوروبا:

- T. More, *Utopia*, by L. Firpo, Guida, Napoli 1990.

وكما كان يحدث في الغالب، فثمار الفكر السياسي الجمهوري الأكثر نضجاً ظهرت للنور عندما كانت التجربة التاريخية للجمهوريات قد أخذت في الأفول في إيطاليا، فقد كُتبت الأعمال التي أسّست للفكر الجمهوري الحديث في النصف الأول من القرن الخامس عشر، وأولها على الإطلاق أعمال نيكولو ماكيافيلّي التي وضع فيها الأسس النظرية للفكر الجمهوري الحديث خاصة عمله «أحاديث حول العقد الأول لتيتو ليفيو»:

- N. Machiavelli, *Opere*, vol. I, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino 1997.

وتشكل أهمية بالغة أيضاً الأعمال الآتية:

- F. Guicciardini, *Opere*, by E.L. Scarano, 3 voll., Utet, Torino 1974;

- Donato Giannotti, *Della repubblica fiorentina*, in *Opere politiche*, by F. Diaz, Marzorati, Milano 1964, vol. I, pp. 181-370, & *Della Republica de Viniziani*, ivi, pp. 27-152;

- Antonio Brucioli, *Dialogi*, by A. Landi, Prismi-The Newberry Library, Napoli-Chicago 1990.

ومن الكتب القيمة التي تناولت بالدراسة الفكر السياسي في فلورنسا،

خلال الفترة الانتقالية لتحولها من جمهورية سوديريني إلى إمارة كوزيمو الأول:

- R. von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato*, Einaudi, Torino 1970.

خلال أواخر القرن السادس عشر، انتقلت مراكز الفكر السياسي الجمهوري إلى هولندا وإنجلترا. ويعتبر كتاب بيتر و يوهان دي لاكور العمل الأهم الذي يمثل الفكر الجمهوري الهولندي، والذي يحتوي على دفاع مهم عن مبادئ الحكم الجمهوري، باعتبارها السبيل الأمثل لرخاء المجتمع التجاري:

- Pieter & Johann de la Court, *The True Interest and political maxims of the Republick of Holland and Aers-Fiesland*, London.

أما في ما يخص الفكر الجمهوري الإنجليزي، فمن المنظورين التاريخي والنظري، ربما يكون العمل الأهم الذي يمثله هو «كومنويلث المحيطات» 1656م، والذي يحتوي على ردّ في غاية الأهمية على النقد الذي كان هوبز قد وجهه لنظرية الحرية الجمهورية:

- *La Repubblica di Oceana*, by G. Schiavone, Franco Angeli, Milano 1985.

ومن النصوص الأخرى الجديرة بالذكر من الفكر الإنجليزي نذكر:

- H. Neville, *Platus Redivivus, or A Dialogue Concerning Government* in *Two English Republican Tracts*, by C. Robbins, Cambridge University Press, Cambridge 1969;

- A. Sidney, *Discourses concerning Government*, by Th.G. West, Liberty Classics, Indianapolis 1990;

- W. Moyle, *An Essay upon the Roman Government*. In *Two English Republican Tracts*, cit.;

- J. Milton, *Defence of the People of England*. In *The Works of John Milton*, Columbia University Press, New York 1932, vol. VII;

- J. Milton, *The Readie and Easie way to Establish a Free Commonwealth*. In *Complete Prose Work of John Milton*, Yale University Press, New Haven-London 1980, vol. VII.

ولكي ندرك الفكر السياسي الجمهوري في أوروبا في القرن السابع عشر، لا بدّ من الرجوع إلى الأعمال الآتية:

- F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1970.

- Montesquieu, *Spirito delle leggi*, by S. Cotta, Utet, Torino 1952.

- Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social, Discours sur les sciences et les arts, Economie politique, Discours sur l'origine de l'inégalité*. In *Oeuvres complètes*, by B. Gagnebin & M. Raymond, Gallimard, Paris 1964.

ولأخذ فكرة عامة عن الفكر السياسي الجمهوري أثناء الحقبة الثورية، فمن المفيد الاطلاع على:

- *Aux origines de la république. 1789-1792*, preface by M. Agulhon e introduction di M. Dorigny, 6 voll., EDHIS, Paris 1992;

- M. Robespierre, *Scritti rivoluzionari*, M&B Publishing, Milano 1995.

ومن الأعمال التي تستحق الإشارة إليها من القرن السابع عشر نص إيمانويل كانط، الذي أيد به وجهة النظر القائلة إن الدستور الجمهوري كان يمثل إمكانية لإحلال السلام الدائم:

- I. Kant, *Per la pace perpetua, in Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, transl. it. by G. Solari & G. Vidari, by N. Bobbio, L. Firpo & V. Mathieu, Utet, Torino 1965.

ومن بين أعمال الكتّاب السياسيين الإيطاليين، ذوي التوجّه الجمهوري في نهاية القرن السابع عشر، يبرز بشكل خاص عملان لشهيدين من شهداء جمهورية نابولي التي تعود إلى عام 1799م:

- F. M. Pagano, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*, by L. Firpo & L. Salvetti Firpo, Vivarium, Napoli 1993;

- E. P. Fonseca, *Il Monitore Napoletano 1799*, by M. Battaglini, Guida, Napoli 1974.

ولأخذ فكرة عامة عن الفكر السياسي الجمهوري في الولايات المتحدة، لا غنى عن الاطلاع على النصوص الآتية:

- T. Paine, *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, by T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1978;

- *Il Federalista*, a cura di M. D'Addio e G. Negri, Il Mulino, Bologna 1980.

أما في القرن الثامن عشر، فمن بين الأعمال الجمهورية الأكثر أهمية، والتي تتناول بشكل أساسي الفيدرالية نذكر منها:

- C. Cattaneo, *Opere scelte*, by D. Castelnuovo Frigessi, vol. IV,

Einaudi, Torino 1972,

- G. Mazzini, *Scritti politici*, by T. Grandi & A. Comba, Utet, Torino 1972;

- J. S. Mill, *Considerations on Representative Government, transl.* it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Bompiani, Milano 1946; *On Liberty*, transl. it. *Saggio sulla libertà*, *Il Saggiatore*, Milano 1991.

وأخيراً في ما يتعلق بالفكر الجمهوري الإيطالي في القرن التاسع عشر:

G. Spadolini, *L'Italia della ragione. Lotta politica e cultura del Novecento*, Le Monnier, Firenze 1978.

نبذة عن المترجم:

ناصر إسماعيل من مصر مقيم في إيطاليا، حائز درجة الدكتوراه من جامعة كاالياري بسردينيا، يدرس اللغة والآداب العربية بجامعة جنوة، نشر العديد من الأبحاث والدراسات باللغة الإيطالية.

الفكر الجمهوري

ليست النظم الدستورية، ولا حتى أفضل القوانين، كافية وحدها للدفاع عن الجمهورية من الاعتداء الخارجي ومن السلطوية ومن الفساد، إن لم يكن مواطنوها يتمتعون بتلك الحكمة الخاصة التي يستطيعون، من خلالها، أن يدركوا أن مصالحهم الشخصية لا تنفصل عن المصلحة العامة؛ وبتلك الروح الكريمة وبالطموح الصحيح اللذَين يدفعان المواطنين دفعاً للمشاركة في الحياة العامة، علاوة على تمتعهم بالقوة الداخلية التي تمنحهم الإصرار على مقاومة المعتدين والمتغطرسين الراغبين في قمع الآخرين. ولا تمثل تلك الحكمة الخاصة، والطموح الصحيح، والروح الكريمة، سوى مظاهر متعددة لتلك الفضيلة التي اعتاد المفكرون السياسيون على أن يطلقوا عليها «الفضيلة المدنية»، لأنها بمثابة فضيلة لا غنى عنها .







9 789948 017967